This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

—

n. —

fuerit,

in. 2.

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Vierter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.

Der

christliche Glaube

nach

den Grundsätzen

der

evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Dritte unveränderte Ausgabe.

Zweiter Band.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.

193
S 241

659805

JOHS GEUFCKEN
HAMBURG

Inhalt

des zweiten Bandes.

Des Gegenſazes andere Seite.

Entwikklung des Bewußſeins der Gnade.

§. 86 — 169. . . . . S. 1 — 526

Einleitung. §. 86 — 90. . . . . — 1 — 22

Erſter Abſchnitt. Von dem Zuſtande des Chriſten, ſofern er ſich der göttlichen Gnade bewußt iſt. §. 91 — 112. . . — 23 — 221

Einleitung. §. 91. . . . . — 23 — 25

Erſtes Hauptſtükk. Von Chriſto §. 92 — 105. . . . . — 26 — 148

Einleitung. §. 92. . . . . — 26 — 29

Erſtes Lehrſtükk. Von der Perſon Chriſti. §. 93 — 99. . . . . — 29 — 84

Einleitung. §. 93 — 95. . . . . — 29 — 47

Erſter Lehrſaz. §. 96. . . . . — 47 — 57

Zweiter Lehrſaz. §. 97. . . . . — 57 — 78

Dritter Lehrſaz. §. 98. . . . . — 78 — 84

Anhang. §. 99. . . . . — 84 — 93

Zweites Lehrſtükk. Von dem Geſchäft Chriſti. §. 100 — 105. . . . . S. 93 — 148
Einleitung. §. 100 — 102. . . . . — 94 — 115
Erſter Lehrſaz. §. 103. . . . . — 115 — 128
Zweiter Lehrſaz. §. 104. . . . — 128 — 148
Dritter Lehrſaz. §. 105. . . . — 149 — 161

Zweites Hauptſtükk. Von der Art, wie ſich die Gemeinſchaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlöſers in der einzelnen Seele ausdrükkt. §. 106 — 112. . . . . — 161 — 230

Einleitung. §. 106. . . . . — 161 — 165

Erſtes Lehrſtükk. Von der Wiedergeburt. §. 107 — 109. . . . . — 165 — 202
Einleitung. §. 107. . . . . — 165 — 168
Erſter Lehrſaz. §. 108. . . . . — 168 — 190
Zweiter Lehrſaz. §. 109. . . . — 190 — 202

Zweites Lehrſtükk. Von der Heiligung. §. 110 — 112. . . . . — 202 — 221
Einleitung. §. 110. . . . . — 202 — 210
Erſter Lehrſaz. §. 111. . . . . — 210 — 221
Zweiter Lehrſaz. §. 112. . . . — 221 — 230

Zweiter Abſchnitt. Von der Beſchaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlöſung §. 113 — 163. . . . . — 231 — 506

Einleitung. §. 113. 114. . . . . — 231 — 240

Erſtes Hauptſtükk. Von dem Entſtehen der Kirche. §. 115 — 125. . . — 241 — 305
Einleitung. §. 115. 116. . . . . — 241 — 246

Erſtes Lehrſtükk. Von der Erwählung. §. 117 — 120. . . . . — 246 — 280

Einleitung. §. 117. 118. . . . . S. 246 — 260
Erſter Lehrſaz. §. 119. . . . . — 260 — 268
Zweiter Lehrſaz. §. 120. . . . . — 268 — 277
Zuſaz. . . . . — 277 — 280

Zweites Lehrſtükk. Von der Mittheilung des heiligen Geiſtes. §. 121 — 125. — 280 — 310
Einleitung. §. 121. 122. . . . . — 280 — 292
Erſter Lehrſaz. §. 123. . . . — 293 — 299
Zweiter Lehrſaz. §. 124. . . . — 299 — 305
Dritter Lehrſaz. §. 125. . . . — 306 — 310

Zweites Hauptſtükk. Von dem Beſtehen der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt. §. 126 — 156. . . . . — 319 — 468

Einleitung. §. 126. . . . . — 310 — 315

Erſte Hälfte. Die weſentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche. §. 127 — 147. . . . . — 316 — 440
Einleitung. §. 127. . . . . — 316 — 322
Erſtes Lehrſtükk. Von der heiligen Schrift. §. 128 — 132. . . . . — 323 — 351
Einleitung. §. 128. 129. . . . . — 323 — 331
Erſter Lehrſaz. §. 130. . . . . — 331 — 340
Zweiter Lehrſaz. §. 131. . . . — 340 — 346
Zuſaz. §. 132. . . . . — 346 — 351
Zweites Lehrſtükk. Vom Dienſt am göttlichen Wort. §. 133 — 135. . . — 351 — 362
Einleitung. §. 133. . . . . — 351 — 355
Erſter Lehrſaz. §. 134. . . . . — 355 — 359
Zweiter Lehrſaz. §. 135. . . . — 359 — 362
Drittes Lehrſtükk. Von der Taufe §. 136 — 138. . . . . — 362 — 388

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Zweites Lehrſtükk. Von der Irrthumsfähigkeit der ſichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unſichtbaren. §. 153 — 155. . . . . S. 456 — 563

Einleitung. §. 153. . . . . — 456 — 459

Erſter Lehrſaz. §. 154. . . . . — 459 — 461

Zweiter Lehrſaz. §. 155. . . . . — 461 — 463

Zuſaz zu beiden Lehrſtükken. §. 156. . . . . — 463 — 468

Drittes Hauptſtükk. Von der Vollendung der Kirche. §. 157 — 163. . . . . — 468 — 506

Einleitung. §. 157 — 159. . . . . — 468 — 484

Erſtes prophetiſches Lehrſtükk. Von der Wiederkunft Chriſti. §. 160. — 484 — 486

Zweites prophetiſches Lehrſtükk. Von der Auferſtehung des Fleiſches. §. 161. . . . . — 486 — 493

Drittes prophetiſches Lehrſtükk. Vom jüngſten Gericht. §. 162. . . — 493 — 498

Viertes prophetiſches Lehrſtükk. Von der ewigen Seligkeit. §. 163. . — 499 — 505

Zuſaz zu den prophetiſchen Lehrſtükken. . . . . — 505 — 506

Dritter Abſchnitt. Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf die Erlöſung beziehen. §. 164 — 169. — 507 — 526

Einleitung. §. 164 — 165. . . . . — 507 — 513

Erſtes Lehrſtükk. Von der göttlichen Liebe. §. 166. 167. . . . . — 513 — 519

Einleitung. §. 166. . . . . S. 513 — 5

Lehrsaz. §. 167. . . . . — 516 — 5

Zweites Lehrstük. Von der göttlichen Weisheit. §. 168. 169. . . . . — 519 — 5

Einleitung. §. 168. . . . . — 519 — 5

Lehrsaz. §. 169. . . . . — 523 — 5

Schluß. Von der göttlichen Dreiheit. §. 170 — 172. . . . . — 527 — 5

Des Gegenſazes

Andere Seite.

Entwikklung des Bewußtſeins der Gnade.

Einleitung.

§. 86. Je beſtimmter wir uns bewußt ſind, daß die mit dem natürlichen Zuſtand verbundene Unſeligkeit weder durch die Anerkennung, die Sünde ſei unvermeidlich, noch durch die Vorausſezung, ſie ſei von ſelbſt im Abnehmen, beſeitigt werden kann, um deſto höher ſteigt der Werth der Erlöſung.

1. Von dem Bewußtſein dieſer Unzulänglichkeit finden ſich faſt in allen andern Glaubensweiſen aller Stufen deutliche Zeugniſſe, inſofern ſie alle entweder Opfer und Reinigungen oder Kaſteiungen und Bußübungen oder beides vorſchreiben. Alles dieſes ſind offenbar Einrichtungen, um die aus der Sünde entſtehende Unſeligkeit, wie ſie ſich nach Maaßgabe einer jeden Glaubensweiſe verſchieden geſtaltet, von einer Zeit zur andern hinwegzunehmen; und an dem Grade, in welchem dieſes wirklich geſchieht, unterſcheidet ſich der Gläubigere von dem minder Gläubigen. Denn mit Ausnahme derjenigen Opfer, welche auf das

2 Böse gar keine Beziehung haben, liegt bei allen Opfern und Reinigungen, wenn man sie nicht auf den verworrensten Aberglauben zurükkführen will, dieses zum Grunde, daß eine zur wenn auch nur symbolischen That sich gestaltende Anerkennung zu beiden Zugeständnissen hinzukommen müsse, um die Unseligkeit aufzuheben. Nur ist dieses in einer teleologischen Glaubensweise nicht statthaft, welche die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins selbst als That sezt, und also hier nur einen Widerspruch findet, von dem keine Wirkung ausgehen kann, so daß nur ein Zeugniß des Zustandes übrig bleibt [1]. Selbstpeinigungen und willkührliche Uebungen, wie sie weniger symbolisch sind, sondern mehr einen realen Gehalt darbieten, haben wol überall die Abzwekkung, daß eine Gewalt über das Fleisch dargelegt werden soll in solchen Handlungen, wozu die Aufgabe nicht im Verlauf des Lebens von selbst entsteht, um nämlich etwas hinzuzubringen zu der Unvollkommenheit dieser Gewalt in den von selbst entstehenden Lebensaufgaben, welches überflüßig wäre, wenn die Unvermeidlichkeit hinreichende Beruhigung gewährte. Auch zeigt sich überall der wildeste Aberglaube, wo die Behandlung dieser Uebungen dem angegebenen Zusammenhang nicht entspricht. Allein da im gemeinsamen Leben in jedem Augenblikk sich Aufgaben entwikkeln, und uns als Pflicht in Anspruch nehmen: so müssen jene willkührlichen Ergänzungshandlungen, indem sie Zeit erfordern, eine Lükke in der Pflichterfüllung hervorbringen; und es entsteht wieder neue Unseligkeit durch die Handlungen, welche die Unseligkeit hinwegnehmen sollen. Ist aber, auch ganz abgesehen davon, ob die Leistungen beider Art nicht gewöhnlich mehr zur Abwendung der Strafe gemeint werden als zur Aufhebung der
3 Schuld, die Nichtigkeit derselben als Beruhigungsmittel nicht zu verkennen: so ist jede unbefriedigte Sehnsucht, welche dabei noch zurükkbleibt, der Ausdrukk einer Hinneigung zum Christenthum,

---

[1] Daß dies auch der Sinn von Hebr. 10, 1 — 3. sei, wird niemand bezweifeln.

indem ſich darin die Wahrſcheinlichkeit ausſpricht, daß ein Erlöſer, in welchem ſich das Weſen darbietet ſtatt des Schattens, werde angenommen werden.

2. Betrachten wir nun das fromme Bewußtſein des Chriſten, wie es zuſammengeſezt iſt aus dem eben entwikkelten Bewußtſein der Sünde und dem noch zu entwikkelnden aber doch als bekannt vorauszuſezenden Bewußtſein der Gnade: ſo finden wir darin ebenfalls beides. Die Anerkennung zuerſt, daß uns die Sünde unvermeidlich ſei, inſofern wenigſtens als es nicht von uns abhängt im Augenblikk unſündlich zu ſein. Aber eben ſo auch die Vorausſezung, daß ſie im Abnehmen begriffen ſei, inſofern ja dieſe weſentlich zuſammenhängt mit dem Bewußtſein, daß die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins im Zunehmen iſt. Allein ohnerachtet dieſer lezten Verbindung gehören doch beide Momente nicht zu dem Bewußtſein der Gnade, oder zu dem wodurch die Unſeligkeit aufgehoben wird, ſondern vielmehr zum Bewußtſein der Sünde oder zu der Unſeligkeit ſelbſt. Denn ſich des Verſchwindens der Sünde als eines künftigen bewußt ſein, heißt nichts anders, als ſie noch wirklich gegenwärtig haben; und noch vollſtändiger iſt das Bewußtſein ihrer Unvermeidlichkeit auch das ihrer Gewalt über uns. Beide ſprechen alſo die Erlöſungsbedürftigkeit aus, und können mithin die Aufhebung der Unſeligkeit nicht in ſich tragen; es müßte denn auf beſondere Weiſe begründet und nachweisbar ſein, daß das Bewußtſein der Sünde durch ſich ſelbſt könne aufgehoben werden. — Denken wir uns hingegen die Unſeligkeit anderwärts her aufgehoben, und fügen hinzu, daß ſelbſt das Bewußtſein der Unvermeidlichkeit eines Bleibens der Sünde bei ihrem allmähligen Verſchwinden jene Aufhebung nicht hemme: ſo ſteigt eben dadurch der Werth der Aufhebung. Dieſes aber kann nur recht erkannt werden, wenn wir beide Momente betrachten in dem natürlichen Zuſtande des Menſchen, wie er dem Geſammtleben der Sünde angehört. In dieſem aber kann nicht die Meinung, daß die Sünde, weil unver-

meidlich, keine Schuld sei noch Strafe verdiene, aus dem Gottesbewußtsein entwikkelt werden; vielmehr müßte dieses erst zerstört, nämlich das Bewußtsein, daß Gott heilig und gerecht sei, ausgetilgt werden, welches eine neue Schuld wäre. Eben so wenig kann Schuld- und Strafloſigkeit daraus geſchloſſen werden, daß das künftige ſchon in dem gegenwärtigen, alſo das Verſchwundenſein der Sünde in dem Fortbeſtehen derſelben geſezt ſei. Denn man hätte, wenn über den zeitlichen Gehalt des Selbſtbewußtſeins hinausgegangen werden ſoll, daſſelbe Recht, mithin auch die gleiche Nothwendigkeit zu ſagen, daß in dem künftigen auch das gegenwärtige alſo die Unſeligkeit werde mitgeſezt ſein. Daher können wir nicht anders als behaupten, daß alle ähnlichen Säze, wie daß Gott ihrer Unvermeidlichkeit wegen die Sünde vergebe, wenn ſie nur im Abnehmen begriffen ſei, welche immer auf ein eigenmächtiges Selbſtvergeben der Sünde hinauslaufen, und höchſtens ein Zurükkgehen auf die göttliche Barmherzigkeit [1] ſind, aber ohne die Erlöſung vorher geſezt zu haben, alſo auch ohne daß die Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit identificirt wäre, zwar die Aufhebung der Unſeligkeit überreden wollen, aber ſie nicht begründen können. Denn wenn wir auch zugeben, daß in dem natürlichen Zuſtand eine Zunahme in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins ſtatt finde, wenn auch nur ſofern es auch mitwirkt bei dem Streben nach bürgerlicher Gerechtigkeit [2]: ſo muß auch hieraus hervorgehen, daß je mehr die Sünde abnimmt, um ſo mehr das Gefühl für Recht und Unrecht ſich ſchärft, mithin keine zunehmende Befriedigung entſteht, welche auch nur mit einigem Recht für die Aufhebung der Unſeligkeit Gewähr leiſten könnte. Wobei noch zu bemerken iſt, daß diejenigen, welche auf dieſem Wege die Unſeligkeit aufzuheben gedenken auch ohne Erlöſung, am wenigſten darüber einig ſind, ob das menſchliche Leben ſich im Ganzen zu einer größeren Vollkommenheit entwikkelt, ſo daß die Rohheit, wo einmal überwunden, auch nicht wieder-

[1] S. §. 86, 2. [2] Vgl. § 70, 2. 3.

kehrt, oder ob das Geschlecht bestimmt ist, theilweise, durch welche Umwälzungen es auch sei, immer wieder zurükkgeworfen zu werden, um die Laufbahn von vorn zu beginnen.

3. Wenn dennoch ähnliche Darstellungen vom Sündevergeben sich als christlich geltend machen: so muß schon seit langer Zeit und weit umher das eigenthümlich christliche zurükkgestellt worden sein, ehe sich so wenig christliche Vorstellungen einschleichen können; oder es müßte angenommen werden, daß die Wirksamkeit der Erlösung erst anfange, nachdem die Unseligkeit schon aufgehoben ist, welches um so weniger möchte auszuführen sein, als doch bei jener Beruhigung schon ein Abnehmen der Sünde, mithin ein Zunehmen gottgefälliger Thätigkeit vorausgesezt wird, so daß auch diese zu zeigen und hervorzurufen nicht dem Erlöser zukäme. Indessen läßt sich auf der andern Seite auch denken, daß über diesen Punkt ein solcher unchristlicher Schein sich verbreiten kann auch bei einer wahrhaft christlichen Frömmigkeit, wenn nämlich nur um falsche Vorstellungen von der Art, wie durch die Erlösung die Unseligkeit aufgehoben werden soll, zu bekämpfen, lieber eine andere Erklärung aufgestellt wird, bei welcher doch vorbehalten bleibt, daß die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins, aus welcher das Abnehmen der Sünde entsteht, durch den Erlöser bedingt sei. Am nächsten steht jener falschen Selbstberuhigung, und stellt daher den geringsten denkbaren Werth der Erlösung dar, die Ansicht, daß eine zunehmende Wirksamkeit des Gottesbewußtseins von dem natürlichen Zustande des Menschen aus ohne eine beson- 6
dere göttliche Hülfe möglich sei, daß aber ohnerachtet der Unvermeidlichkeit der Sünde die Sünder doch kein Recht hätten, sich über die noch zurükkbleibende Sünde zu beruhigen, ohne eine besondere göttliche Versicherung hierüber; wonach im wesentlichen der Erlöser nur als der Herold dieses göttlichen Versprechens dargestellt wird. Es bedarf keiner Darlegung davon, wie wenig diese Ansicht sich als in der christlichen Kirche geschichtlich geltend rechtfertigen kann, sondern nur der Bemerkung, wie wenig die Forde-

rung einem solchen bloßen Verkündiger zu glauben motivirt werden könnte, und wie wenig sich begreifen ließ, warum eine solche Zusicherung erst nach solcher Zeiterfüllung und in solcher Art und Weise sollte statt gefunden haben. Von diesem kleinsten Werth an steigt der Gehalt der Erlösung, je größer der Antheil des Erlösers gedacht wird an dem Aufhören der Unseligkeit sowol als dem Entstehen einer Annäherung an den Zustand der Seligkeit.

§. 87. **Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwikkelten Unseligkeit entgegenwirkt.**

1. Unser Saz erscheint allerdings noch nicht als eine vollständige Aussage der eigenthümlichen christlichen Frömmigkeit, weil darin noch nicht mitgesezt ist, daß jede Annäherung an den Zustand der Seligkeit wesentlich eine Beziehung auf Christum in sich schließt. Doch sagt er unläugbar den Inhalt des Bewußtseins der göttlichen Gnade aus, so wie es dem Bewußtsein der Sünde entgegengesezt ist. Denn die Annäherung an den Zustand der Seligkeit ist das reale Gegentheil der Unseligkeit, und diese Annäherung wird als göttliche Gnade aufgenommen und in demselben Sinn und Maaß, in welchem das Gesammtleben, in welchem uns dergleichen Momente entstehen als ein göttlich gewirktes gesezt wird. Daher sich alle weitere Entwikklung auch des eigenthümlich christlichen an unsern Saz mit Leichtigkeit anschließen wird. Das Verhältniß zwischen Annäherung zur Seligkeit und Aufhebung der Unseligkeit läßt sich freilich zwiefach aufstellen. Einmal so daß auch nicht die mindeste Annäherung an Seligkeit statt finden kann, so lange noch die mindeste Unseligkeit da ist, welches darauf hinausläuft, so lange noch Sünde, mithin auch Uebel, oder umgekehrt, in dem Gebiet des menschlichen Lebens vorkommt; und dies ist freilich die, wiewol zum

zum Glükk niemals folgerecht durchgeführte, Anſicht derer, welche die Erde auch unter dem Einfluß der Erlöſung nur als ein Jammerthal anſehen wollen. Dieſe Anſicht, wonach ſtreng genommen alle Wirkungen der Erlöſung ſich erſt jenſeit dieſes Lebens entwikkeln könnten, ſoll hier nicht bevorwortet werden, wie ſchon aus den Ausdrükken des Sazes hervorgeht, wenn doch dem neuen Geſammtleben die werdende Seligkeit zugeſchrieben wird, ſchon ſofern es dem der Sünde nur entgegenwirkt, dieſes alſo noch in dem Kreiſe ſeiner Wirkſamkeit vorhanden iſt. Aber jene Vorſtellung drükkt auch die von Anfang an bezeugte Wahrheit des chriſtlichen Bewußtſeins nicht aus [1]. Vielmehr iſt in jeder Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins auch in demſelben Maaß Seligkeit; und ſchon dieſe werdende Seligkeit hebt die Unſeligkeit auf, welche zwar mit der Sünde wieder entſtehen kann, aber nur um wieder aufgehoben zu werden [2]. So daß man beides völlig gleichſezend ſagen kann, derſelbe Zuſtand ſei Aufhebung der Unſeligkeit, ſofern wir den Menſchen in ſeinem Verhältniß zum Geſammtleben der Sünde betrachten, und werdende Seligkeit, ſofern er dem neuen Geſammtleben angehört.

2. Wenn wir dieſen Annäherungen ihren Ort nur ganz 8
im Allgemeinen im chriſtlichen Leben anweiſen: ſo ſoll dadurch zunächſt allen einſeitigen Vorſtellungen vorgebeugt werden, als ob ſolche nur unter einer gewiſſen Form von Thätigkeiten oder Zuſtänden vorkommen könnten, und etwa auf die Momente der andächtigen Betrachtung oder der aſketiſchen Uebungen beſchränkt wären. Vielmehr iſt in den Momenten der Andacht nur ein Seligkeitsgehalt, wenn ſie in Gedanken oder That übergehen; und in den aſketiſchen Uebungen nur, ſofern ſie dies nicht eigentlich, wenigſtens nicht ausſchließend ſind, ſondern irgendwie mit der berufsmäßigen Thätigkeit zuſammenhängen. Der Seligkeitsgehalt iſt vielmehr eben ſo gut in den eigentlich handelnden und

[1] Joh. 1, 16. 1 Joh. 3, 14. 21. Phil. 4, 4. [2] Vgl. §. 74, 1.

in den eigentlich denkenden, aber freilich in jenen nur, sofern sie nicht von solchen Motiven ausgehn, die ganz in dem Weltbewußtsein wurzeln und mit denen sich die bürgerliche Gerechtigkeit begnügt, und eben so in dem denkenden nicht, sofern sie nur das Weltbewußtsein entwikkeln, sondern in beiden nur, sofern das lebendig wieder erwachte Gottesbewußtsein ihnen zum Grunde liegt. Denn ohne dieses kann der Fromme keine werdende Seligkeit erkennen.

3. Wollte nun jemand sagen, unser Saz an sich betrachtet sei eigentlich noch in allen Glaubensformen, sofern sie nur eine Gemeinschaft postuliren, einheimisch: so ist das nur in sofern richtig, als ihnen dadurch die Pflicht aufgelegt wird, ihr Gesammtleben als ein göttlich gewirktes nachzuweisen. Ein Unterschied aber zwischen der dermaligen Entstehung der werdenden Seligkeit in der christlichen Gemeinschaft und der von Christo selbst unmittelbar ausgegangenen soll dadurch keinesweges angenommen werden. Denn so wie wir gleich darauf kommen werden, daß unser Gesammtleben als ein göttlich gewirktes ansehn, und es von Christo als einem göttlich gegebenen ableiten ganz dasselbe ist; eben so war auch damals glauben, daß Jesus der Christ sey, und glauben, daß das Reich Gottes, d. h. das von Gott zu bewirkende neue Gesammtleben gekommen sei, eines und dasselbe, mithin hatte auch damals alle werdende Seligkeit in diesem Gesammtleben ihren Grund. Eben so wenig kann man es als eine Annäherung zu der römisch-katholischen Denkweise ansehen, daß diese Umkehrung des persönlichen Zustandes gleichsam dem Gesammtleben unmittelbar zugeschrieben wird; sondern der Gegensaz zu dieser kann nur hier noch nicht ans Licht treten, sondern erst bei der näheren Beschreibung auf der einen Seite des Herganges im Einzelnen, auf der andern der Beschaffenheit des Gemeinwesens. Und so ist der Saz überhaupt noch ein für die verschiedensten Auffassungen des Christenthums gemeinsamer. Nur zweierlei wird dadurch ausgeschlossen. Zuerst dieses, als ob es einen Antheil an der Erlösung und eine Bese-

ligung des Menſchen durch Chriſtum geben könne außerhalb des von ihm geſtifteten Geſammtlebens, ſo daß der Chriſt dieſes entbehren und mit Chriſto gleichſam allein ſein könne. Dieſer Separatismus, den wir, weil er bei Seite ſtellt, daß das urſprünglich göttlich gewirkte doch nur als ein geſchichtlich erſcheinendes aufgenommen werden konnte, und auch nur als ein geſchichtliches fortwirken muß, allerdings als fanatiſch zu bezeichnen haben, und der folgerichtig immer nur vereinzelt entſtehen kann und auch ſo immer wieder verſchwinden muß, zerſtört das Weſen des Chriſtenthums, indem er eine Wirkſamkeit Chriſti ohne räumliche und zeitliche Vermittlung poſtulirt, und er ſich ſelbſt zugleich ſo iſolirt, daß auch kein Fortwirken des in ihm gewirkten ſtatt finden kann. Das zweite was ausgeſchloſſen wird iſt die Annahme, als ob ohne ein neu hinzutretendes und innerhalb des Geſammtlebens der Sünde ſelbſt die beſſeren Einzelnen zu einer die Unſeligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit gelangen könnten. Wenn dies ſtreng genommen wird: ſo muß entweder der Erſcheinung Chriſti eine andere Abzweckung untergelegt werden, abgeſehen von dem Seligkeitszuſtand der Menſchen, und dann wäre dieſe wenigſtens keine religiöſe, oder ſie hätte gar keine eigenthümliche Bedeutung, und es wäre dann unrecht, irgend etwas nach Chriſto zu benennen. Die Auſſage des chriſtlichen Bewußtſeins über dieſe Annahme kann von unſerm Standpunkt aus nur die ſein, daß dabei ein unzureichendes Bewußtſein der Sünde zum Grunde liegt. Denn iſt dieſe als Geſammtthat und Geſammtſchuld geſezt: ſo bleibt auch nicht nur alle Thätigkeit des Einzelnen ein Mithervorbringen und Erneuern der Sünde, wenn es auch noch ſo ſtarke Gegenwirkung gegen einzelnes ſündliche in ſich ſchließt; ſondern auch alles Zuſammentreten der bezüglich beſten Einzelnen bleibt doch nur eine Organiſation innerhalb jenes Geſammtlebens der Sünde ſelbſt. Soll aber die Annahme nicht ſtreng verſtanden werden, ſo kann ſie in dem Maaß chriſtlich ſein, als ſie Chriſtum als ein neu hinzutretendes und das Geſammtleben als ein aus der Sünde herausgeſeztes anſieht.

§. 88. In dieſem auf die Wirkſamkeit Jeſu zurükkgehenden Geſammtleben wird die Erlöſung durch ihn bewirkt vermöge der Mittheilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit.

1. Es kann in der gegenwärtigen Zeit nicht behauptet werden, daß dieſe Art die Erlöſung zu begreifen die einzige in der evangeliſchen Kirche geltende ſei; und wir wollen uns keineswegs weigern auch diejenigen für evangeliſche Chriſten zu erkennen, die eine ſolche Mittheilung nicht annehmen, wenn ſie nur alle Annäherung an die Seligkeit auf Chriſtum zurükkführen, und in einer ſolchen Gemeinſchaft finden wollen, die ſich zur Regel macht, zu dieſem Behuf nichts außer ſeiner Wirkung aufzuſuchen aber auch nichts von derſelben zu vernachläßigen. Wir aber halten
11 uns an dieſe Auffaſſung als an die urſprünglich aus der erſten Kirche in die unſrige herübergenommene und als zugleich diejenige, welche ſowol am beſtimmteſten alle erſchlichene Selbſtberuhigung ausſchließt, als ſie auch der ſtrengeren Auffaſſung des Geſammtlebens in der Sündhaftigkeit einzig angemeſſen iſt, wie aus dem unmittelbar vorhergehenden deutlich erhellt. Beides hängt auf das genaueſte zuſammen. Je weniger eigenthümliche und abſolute Vollkommenheit wir dem Urheber des neuen Geſammtlebens zuſchreiben, und doch auch nichts neues über ihn hinausgehendes erwarten, um deſto leichter überwindlich muß uns das erſcheinen wogegen es keiner größeren Zurüſtung bedarf; und je leichter man es mit dem nimmt, was ſich aus dem natürlichen Zuſtand der Menſchen entwikkelt, um deſto weniger iſt Urſache etwas eigenthümlich verſchiedenes in dem vorauszuſezen, welcher das beſſere beginnt. Zur Entwikklung der einen Anſicht — und weiter geht die Aufgabe der Glaubenslehre nicht, denn daß die Anſicht geltender werde, muß nur ein Ergebniß der Darſtellung ſein — gehört aber gar nicht die Widerlegung der anderen, ſondern nur daß auch das zwiſchen beiden obwaltende Verhältniß mit dargeſtellt und an den bedeutendſten Punkten wieder vors Auge gebracht werde. Eben ſo wenig kann hier

von eigentlichen Beweisen die Rede sein. Nicht deshalb freilich weil die evangelische Glaubenslehre als ein Unternehmen innerhalb der evangelischen Kirche auch den evangelischen Glauben schon voraussezt; aber auch keine einzelne Modification desselben ist beweisbar, sondern sie ist nur eine Aussage über den stärkeren oder schwächeren Eindrukk den eine Thatsache in Beziehung auf eine andere macht. Der Fall einer solchen Verschiedenheit kommt uns überall auf dem geschichtlichen Gebiet vor und überall so, daß jeder eine ganz feste Ueberzeugung haben kann, sein Eindrukk sei der richtige, aber daß keiner diese Richtigkeit zu beweisen vermag.

2. Wenn aber auch jeder Gedanke an Beweis aufgegeben 12
wird — was auch von dem Schriftbeweise gilt, nicht nur wegen der Vieldeutigkeit der meisten Ausdrükke, sondern weil dadurch doch nur die Behauptung erwiesen würde, daß dies die ursprüngliche Gestalt des christlichen Glaubens ist — so bleibt auch das schwierig genug, was hier unerläßlich ist, nämlich die Entstehungsweise des Glaubens mit seinem Inhalt zugleich zu entwikkeln, das heißt, ohne daß man zu einer Nöthigung durch Wunder oder Weissagungen als etwas ganz fremdartigem Zuflucht nehme, zu zeigen, wie ursprünglich und auch jezt noch die Ueberzeugung entstehen konnte, daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe, und daß in der durch ihn gestifteten Gemeinschaft eine Mittheilung derselben sei. Denn daß in der gleichmäßigen und sich auf einander beziehenden Gewißheit über beides dann die Aufhebung der Unseligkeit und die werdende Seligkeit sei, versteht sich von selbst. Unser Saz nun will zuerst keineswegs so verstanden werden, als ob es zu einer Zeit, wo das Bewußtsein der Sünde sowol als persönliches als auch als Gesammtbewußtsein in Vielen kräftig erregt wurde, nur einer sich in einem öffentlichen Leben gehörig kundgebenden ausgezeichneten sittlichen Vortrefflichkeit bedurft hätte, um einem solchen Individuum die als einzig mögliche Hülfe ersehnte unsündliche Vollkommenheit

beizulegen; welches ſich ſo ausdrükken ließe, daß der Glaube Jeſum zum Erlöſer gemacht habe. Denn in dieſem Glauben wäre die Willkühr bei jeder Uebertragung deſſelben, der nicht mehr der urſprüngliche Eindrukk der Perſon zu Hülfe gekommen wäre, größer mithin auch die Gewißheit geringer geworden, und hätte allmählig immer mehr dem Gedanken Raum geben müſſen, es könne ein Anderer kommen auf welchen jene Vorſtellung mit größerem Recht hätte übertragen werden können, ſo daß auf dieſem Wege nur ein abnehmender Glaube an Jeſum mithin ein zu-
13 nehmender Unglaube entſtehen konnte. Und dieſem könnte nur abgeholfen werden, wenn der unmittelbare Eindrukk der Gemeinſchaft ein ſolcher wäre, daß in ſie und dann um ihretwillen auch in ihren Urheber die unſündliche Vollkommenheit geſezt würde. Ja auch das genügt nicht, daß die reine und vollkommne Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in Jeſu wirklich geweſen ſei, der Glaube an dieſelbe aber doch nur das Werk jener ihrer Befriedigung zueilenden Sehnſucht; denn auch ſo wäre er nur durch die Gläubigen zum Erlöſer geworden [1]. Vielmehr geht unſer Saz auf die Vorausſezung zurükk, daß auch das Anerkennen jener Vollkommenheit ihr eignes Werk war, ſo daß auch das vollſtändige Bewußtſein der Sünde und die damit zuſammenhängende Sehnſucht eben ſo gut in Einigen erſt vermittelſt jenes Anerkenntniſſes ſich entwikkeln [2], als auch in Andern ſchon vorher vorhanden ſein konnte. Auf dieſe Weiſe allein iſt auch die Stiftung des neuen Geſammtlebens nicht etwa ein beſonderer Act, ohne welchen dennoch jene ausgezeichnete Eigenthümlichkeit könne in Jeſu geweſen ſein; ſondern wie dieſe nur als That kann erſchienen ſein, ſo iſt auch jene ihr weſentliches Werk. — Soll aber der Glaube der ſpäteren Geſchlechter mithin auch der unſrige derſelbe ſein wie der urſprüngliche und nicht etwa ein anderer — in dem lezteren Fall aber wäre auch die Einheit der

[1] Gegen den Ausſpruch Chriſti Joh. 15, 16.

[2] Vgl. §. 14, 2.

christlichen Kirche nicht nur sondern auch alle Berufung auf die ursprünglichen Zeugnisse des Glaubens gefährdet: — so muß auch jezt noch dieselbige Erfahrung gemacht werden können, und die zum neuen Gesammtleben entschieden hintreibende Anerkennung der unsündlichen Vollkommenheit in Jesu Christo muß eben so sein Werk sein. Nun aber ist uns statt seiner persönlichen nur die Wirksamkeit seiner Gemeinschaft gegeben, sofern auch das von 14
ihm noch in den Schriften vorhandene Bild ebenfalls nur durch diese entstanden ist und fortbesteht. Unser Saz geht also auf die Voraussezung zurükk, daß diese Wirkung der Gemeinschaft, denselben Glauben hervorzubringen, auch nur die Wirkung jener persönlichen Vollkommenheit Jesu selbst ist [1].

3. Nicht minder schwierig ist der zweite Theil unseres Sazes zu entwikkeln, daß nämlich in dem von Christo gestifteten Gesammtleben eine Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit ist; indem wir diese ja keinem Einzelnen in der Gemeinschaft außer Christo beilegen. Ja seitdem die Lebensgenossen Christi nicht mehr sind, und wir keiner Versammlung von Einzelnen, wie gut sie auch ausgewählt sein möchten um einander zu ergänzen, auch nur das Recht zugestehen Lehrsäze, also Regeln des Glaubens oder des Lebens, mit irgend einem Anspruch auf Untrüglichkeit oder beharrliche Gültigkeit aufzustellen; vielmehr auch unserer geschichtlichen Auffassung die Ansicht zum Grunde liegt, daß der Einfluß ausgezeichneter Einzelner auf die Masse im Abnehmen zu denken ist: wo und welcher Art soll diese Mittheilung gedacht werden? Denn betrachtet man die Masse im Ganzen, so zeigt sie einen so reichen und zu gewissen Zeiten sich noch besonders verstärkenden und gewaltig hervorbrechenden Antheil an der allgemeinen Sündlichkeit, daß man zweifeln muß, ob deren hier weniger sei als anderwärts, und ob es also nicht besser gewesen sein würde für die Gestaltung der menschlichen Dinge, daß das Christenthum nicht ein so weit verbreitetes geschichtliches Motiv

[1] Vgl. §. 14, 1.

geworden wäre. Gegen dieſe von den Gegnern mit vielem Schein vorgebrachten Ausfälle muß der Glaube allein aufkommen, mithin annehmen, daß dies alles nur das Nichtſein des neuen Geſammtlebens iſt, alſo das Sein des ſündlichen, in welchem das neue zwar iſt, aber nur verborgen. Mithin geht unſer Saz auf die Vorausſezung zurükk, daß in der äußerlich ſo beſchaffenen chriſtlichen Gemeinſchaft jene Mittheilung des abſolut kräftigen Gottesbewußtſeins in Chriſto dennoch ſei als ein innerliches, allerdings aber, da der Glaube nur auf einem empfangenen Eindrukk ruht, erfahrbares. Dieſe Erfahrung beſteht aus zwei Elementen, deren eines dem perſönlichen das andere dem Gemeinbewußtſein angehört. Jenes daß der Einzelne auch jezt noch aus dem Bilde Chriſti, welches als eine Geſammtthat und als ein Geſammtbeſiz in der Gemeine beſteht, den Eindrukk der unſündlichen Vollkommenheit Jeſu erhält, welcher ihm zugleich zum vollkommnen Bewußtſein der Sünde und zur Aufhebung der Unſeligkeit wird; und dieſes iſt an ſich ſchon eine Mittheilung dieſer Vollkommenheit. Das andere, daß in allen jenen wenn auch dem ſündlichen Geſammtleben noch ſo ähnlichen Verwirrungen doch eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung geſezt ſei, die zwar in jeder Erſcheinung, ja immer auch noch in der Aufſtellung der Begriffe des Wahren und Guten, mehr oder minder jenem Nichtſein anheimfällt, als innerſtes aber oder als Impuls, ihrem Urſprung angemeſſen iſt, und ſich eben deshalb troz aller Reactionen auch in der Erſcheinung immer mehr herausarbeiten wird. Und dieſer ganz innerlich betrachtet auch vollkommen reine Impuls des geſchichtlichen Lebens iſt eben ſo wie das erſte Element eine wahre und wirkliche Mittheilung der Vollkommenheit Chriſti.

4. Eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in Jeſu kann nun nicht begriffen werden aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit, weil in dieſem ſich naturgemäß die Sünde fortpflanzt, ſondern ſo geworden ſein, wie er ſich in dieſer Kräftig-

keit zeigt, kann er nur außerhalb des ſündlichen Geſammtlebens; und da dieſes das ganze menſchliche Geſchlecht umfaßt, ſo wird auch ſo nur an ihn geglaubt als an einen übernatürlich gewor- 16
denen, wiewol nur in dem oben [1] ſchon in Anſpruch genommenen Sinn. Eben ſo iſt auch das neue Geſammtleben in Beziehung auf den Erlöſer ſelbſt zwar kein Wunder, ſondern ſchon das ſittliche Naturwerden des übernatürlichen, denn jede ausgezeichnete Kraft zieht Maſſe an ſich und hält ſie feſt: aber in Beziehung auf das bis dahin alles umfaſſende und alle Formationen beherrſchende Geſammtleben der Sündhaftigkeit iſt das neue auch ein übernatürlich gewordenes. Das nämliche gilt auch von dem Uebergang jedes Einzelnen aus dem alten Geſammtleben in das neue. Denn in Beziehung auf das neue ſelbſt iſt ein ſolcher Uebergang nicht übernatürlich, denn es übt ſeiner Natur gemäß ſolche Wirkungen aus; aber er iſt etwas übernatürlich gewordenes in Bezug auf das frühere Leben dieſes Einzelnen ſelbſt. — Faſſen wir nun dies alles zuſammen, ſo ſezen wir hier überall auf der einen Seite eine anfangende göttliche Thätigkeit als etwas übernatürliches, zugleich aber eine lebendige menſchliche Empfänglichkeit, vermöge deren erſt jenes übernatürliche ein geſchichtlich natürliches werden kann. Iſt nun dieſe das verbindende Glied zwiſchen dem Geſammtleben vor der Erſcheinung des Erlöſers und dem in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, um die Selbigkeit der menſchlichen Natur in beiden zur Anerkenntniß zu bringen: ſo iſt für dieſen Geſammtumfang auch die Erſcheinung des Erlöſers mitten in dieſem Naturverlauf nicht mehr ein übernatürliches, ſondern nur durch das vorherige bedingtes, Hervortreten einer neuen Entwikklungsſtufe, deren Zuſammenhang mit dem vorigen freilich nur in der Einheit des göttlichen Gedankens liegt.

§. 89. Da in dem Sinn in welchem man ſagen kann, daß die Sünde nicht von Gott geordnet und für ihn nicht 17

[1] S. §. 13, 1.

sei [1], auch für diese neue Mittheilung eines kräftigen Gottesbewußtseins der Ausdrukk Erlösung nicht angemessen wäre: so würde von jenem Gesichtspunkt aus die Erscheinung Christi und die Stiftung dieses neuen Gesammtlebens als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sein.

1. Das bedarf hier keiner weiteren Erläuterung, daß der Begriff der Erlösung sich auf das genaueste auf das Bewußtsein der Sünde bezieht, und daß, wenn er als Ausdrukk für die Gesammtwirkung Christi gilt, auch die werdende Seligkeit unter der Aufhebung der Unseligkeit, welche allein eigentlich durch Erlösung bezeichnet werden kann, mit gesezt ist. Ist nun schon insofern der Ausdrukk unzureichend, und ein uneigentlicher auf die Weise daß das Ganze, nämlich die Mittheilung der Seligkeit, durch ein Wort bezeichnet wird, welches eigentlich nur den Anfang davon aussagt; so ist doch hiegegen, wenn man sich nur darüber versteht, nichts zu erinnern. Denn so gewiß in unserm christlichen Bewußtsein die göttliche Gnade als solche immer auf die Sünde bezogen wird, diese aber immer zugleich als Unfähigkeit zu dem in unserm Gottesbewußtsein aufgegebenen und angestrebten gesezt wird: so wird nichts in der göttlichen Gnade übergangen, wenn sie als Aufhebung der Sünde, sofern sie jene Unfähigkeit ist, bezeichnet wird. Soll aber der Ausdrukk nicht mehr nur von der Wirkung gebraucht werden, sondern auch die Absicht der Erscheinung Christi, sofern diese eine göttliche Anordnung ist, bezeichnen: so ist weil er von der Beziehung auf die Sünde und das Bewußtsein derselben nicht zu trennen ist, dies nur insofern möglich, als auch jenes nämlich das Bewußt-
18 sein der Sünde als eine göttliche Anordnung kann betrachtet werden. Inwiefern nun dieses möglich ist, wurde schon früher [2] auseinandergesezt, erhellt aber jezt noch deutlicher, daß nämlich

[1] Vgl. §. 81. [2] S. §. 80.

Gott geordnet hat, die frühere unüberſteigliche Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeins ſolle uns als eigene That zum Bewußtſein der Sünde werden, um diejenige Sehnſucht zu ſchärfen, ohne welche auch die Begabung Jeſu keine lebendige Empfänglichkeit gefunden hätte zur Aufnahme ſeiner Mittheilung. Da nun aber dieſem gegenüber auch jenes nicht nur ſtrenge Wahrheit iſt, ſondern auch eben ſo in der kirchlichen Lehre bevorwortet, daß Gott nicht Urheber der Sünde iſt, wozu der eigentliche Grund am beſten in der Formel ausgeſprochen wird, daß das Böſe nicht kann ein ſchaffender Gedanke Gottes ſein: ſo folgt auch, daß der Ausdruk Erlöſung ſich nicht auf dieſelbe Weiſe dazu eignet den göttlichen Rathſchluß zu bezeichnen, wie er die Wirkung deſſelben bezeichnet, weil der Allmächtige nicht etwas ordnen kann um eines andern willen, welches er nicht geordnet hat. Für dieſen auch kirchlichen Standpunkt nun ſcheint der göttliche Rathſchluß nicht beſſer bezeichnet werden zu können als durch einen ebenfalls bibliſchen zugleich auf die Geſammtwirkung hinweiſenden Ausdrukk. Wie nämlich alles in dem menſchlichen Gebiet durch Chriſtum geſezte als die neue Schöpfung [1] dargeſtellt wird: ſo iſt dann Chriſtus ſelbſt der zweite Adam, der Anfänger und Urheber dieſes vollkommneren menſchlichen Lebens, oder die Vollendung der Schöpfung des Menſchen, womit zugleich am beſtimmteſten ausgedrükkt iſt, daß durch den von Adam aus ſich entwikkelnden Naturzuſammenhang zu dieſem höheren Leben nicht zu gelangen war.

2. Daß nun dieſe Formel mit der erſten von völlig gleichem Gehalt iſt, und Jeſu, als dem in welchem die menſchliche 19
Schöpfung vollendet wurde, dieſelbe eigenthümliche Würde und Beſchaffenheit beilegt wie jene, wenn ſie ganz verſtanden wird, bedarf keiner großen Erörterung. Denn iſt dieſer zweite Adam allen vom erſten Abſtammenden vollkommen gleich, nur daß ihm ein ſchlechthin kräftiges Gottesbewußtſein urſprünglich mit gege-

[1] 2 Kor. 5, 17.

ben iſt; und tritt er als ein ſolcher vermöge einer ſchöpferiſchen göttlichen Urſächlichkeit in den beſtehenden Geſchichtszuſammenhang der menſchlichen Natur ein: ſo muß auch nach dem Geſez von dieſem ſeine höhere Vollkommenheit auf die gleiche Natur erregend und mittheilend wirken, zuerſt um an der Differenz das Bewußtſein der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber um durch die Aſſimilation auch die Unſeligkeit aufzuheben. Iſt nun dieſer zweite Adam, wiewol nicht aus dieſem früheren Zuſammenhang her, ſondern in Bezug auf ihn als ein natürlich gewordener, doch in den geſchichtlichen Zuſammenhang, und zwar nur als ein einzelner Menſch geſtellt: ſo ſteht er auch mit ſeiner ganzen Wirkſamkeit unter dem Geſez der geſchichtlichen Entwikklung, und ſie vollendet ſich durch die allmählige Verbreitung von ſeinem Erſcheinungspunkt aus über das Ganze. — Daß aber auf dieſe Weiſe die Schöpfung des Menſchen gleichſam in zwei Momente zertheilt wird, hat ſowol Analogie genug in der Geſchichte [1], als es auch ſchon immer von der materiellen Schöpfung iſt geſagt worden, wenn man eine erſte und zweite Schöpfung unterſchied. Und zugleich dient dieſe Formel den Verwirrungen zum Correctiv, die nur zu leicht durch unrichtigen Gebrauch der andern entſtehen. Denn wie leicht kehrt immer die ſchon von Paulus beſtrittene Anſicht [2] wieder, daß die Sünde heilſam ſei, wenn doch Chriſtus um der Sünde willen mußte geſendet werden, und hievon zugleich die Mittheilung der Seligkeit abhängt. Auch iſt ſie wol, genauer betrachtet, ein eben ſo richtiger und unmittelbarer Ausdrukk unſers chriſtlichen Selbſtbewußtſeins als die erſte. Denn vorher zwar iſt für den Zuſtand außer der Gemeinſchaft mit Chriſto der richtigſte Ausdrukk der des Bewußtſeins der Sünde und der Erlöſungsbedürftigkeit, weil und ſofern auch dieſes von Gott geordnet iſt. In der Gemeinſchaft mit Chriſto aber iſt alles, was der nicht mehr productiven Sünd-

[1] Auch hieher gehört, was oben §. 13, 1. geſagt iſt.

[2] Röm. 6, 1.

haftigkeit angehört, eben deshalb auch nicht mehr in demſelben Sinne ein Bewußtſein der Sünde weil nicht mehr ein Fleiſchlichgeſinntſein, ſondern nur ein Unvermögen der noch jungen Gegenwart, und das Bewußtſein des Erlöſers iſt das Bewußtſein deſſen der uns kräftig macht [1].

3. Für dieſen Ausdrukk iſt nun aber die Forderung allerdings nicht abzuweiſen, daß auch hier der Begriff der Schöpfung auf den der Erhaltung müſſe zurükkzuführen ſein. Wie nun nicht nur der Menſch Jeſus der zweite Adam heißt, welches doch nur ſagen kann der zweite Gottgeſchaffene, ſondern auch alle Wiedergeborenen die neue Kreatur heißen, und alſo auch das noch als Schöpfung aufgeſtellt wird, was wir mit vollem Recht urſprünglich als Erhaltung darſtellen, nämlich als Erhaltung der ſich immer weiter bewährenden Kräftigkeit Chriſti zur Erlöſung und Beſeligung: ſo iſt auch umgekehrt die Erſcheinung Chriſti ſelbſt anzuſehen als Erhaltung nämlich der von Anbeginn der menſchlichen Natur eingepflanzten und ſich fortwährend entwikkelnden Empfänglichkeit der menſchlichen Natur eine ſolche ſchlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in ſich aufzunehmen. Denn kam gleich bei der erſten Schöpfung des Menſchengeſchlechtes nur der unvollkommne Zuſtand der menſchlichen Natur zur Erſcheinung: ſo war doch das Erſcheinen des Erlöſers ihr auf unzeit- 21
liche Weiſe ſchon eingepflanzt. So daß die Einheit des göttlichen Rathſchluſſes auch in dem Sinne, wie er immer hat müſſen in der Erfüllung begriffen ſein, gleich deutlich erhellt, ob wir ſagen, Gott habe den Menſchen die Sünde geordnet mit Beziehung auf die Erlöſung, oder ob wir ſagen, er habe die menſchliche Natur auch in dem Sinn unter das Geſez des irdiſchen Seins geſtellt, daß ſo wie in jedem Einzelnen das ſinnliche Selbſtbewußtſein ſich früher entwikkelt, das Gottesbewußtſein aber erſt ſpäter hinzutritt, und ſich jenes allmählig bis zu einem gewiſſen Grad an-

[1] Philipp. 4, 13.

eignet und unterwirft: so auch in dem Geschlecht das Gottesbewußtsein früher unzureichend gewesen sei und unkräftig, und erst hernach sei es vollkommen hervorgebrochen in Christo, von welchem aus es sein Regiment immer weiter erstrekke, und seine Kraft den Menschen zum Frieden und zur Seligkeit zu bringen bewähre. — Auch schließt sich von hier aus, was doch immer eine wichtige Frage für die christliche Betrachtung gewesen ist, die Beziehung Christi auf diejenigen, welche vor seinem Erscheinen gelebt haben, oder räumlich von dem durch ihn beseelten Gesammtleben getrennt sind, deutlicher auf. Wenn nämlich der erste Schöpfungsmoment von Gott nur mit Beziehung auf den zweiten geordnet ist: so muß offenbar das nämliche auch gelten von allem, was mit ihm einen und denselben Naturzusammenhang bildet. Dem zufolge muß in der göttlichen ordnenden Anschauung alles der ersten Weltzeit angehörige einen Antheil haben an der Beziehung auf den Erlöser. Zugleich erscheint dann um so natürlicher, daß diese sonst verborgene Beziehung auch an einzelnen Punkten besonders heraustrete, welche Voraussezung eben das Aufsuchen von Vorbildern und Weissagungen motivirt.

§. 90. Die Lehrsäze, welche den hier dargelegten Gehalt
22 des Bewußtseins der Gnade nach den drei §. 30. aufgestellten Gesichtspunkten entwikkeln, vollenden zugleich die christliche Glaubenslehre in den ihr hier gesteckten Grenzen.

1. Wenn wir den im Folgenden zu bearbeitenden Inhalt an jene drei Formen halten: so ist über die erste und ursprüngliche an und für sich nichts zu erinnern, und es leuchtet von selbst ein, daß bei einem irgend richtigen Verfahren uns nichts irgend bedeutendes von christlicher Lehre wird entgehen können. Schwierig aber scheint es, wie wir von dieser ersten, der unmittelbaren Beschreibung des Gnadenstandes der Erlösten, die zweite, die Beschreibung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesezt ist, zu scheiden haben. Denn nichts anderes ist darin gesezt,

als das durch Chriſtum geſtiftete Geſammtleben und deſſen Verhältniß zu demjenigen Theil der menſchlichen Welt, der ſich davon ausgeſchloſſen findet. Nun iſt aber der Gnadenſtand der Erlöſten nichts anderes als ihre Thätigkeit in eben dieſem Geſammtleben und die Art, wie ſie von dem dagegen noch beſtehenden Gegenſaz afficirt werden, ſo daß beides ganz zuſammenzufallen ſcheint. Damit hängt nun auch zuſammen, daß hier weniger deutlich hervorgeht, daß die Beſchreibung des Zuſtandes vorangehen müſſe. Denn jeden einzelnen kommt auf der einen Seite die Mittheilung der göttlichen Gnade nur aus dieſem neuen Geſammtleben; daher ſcheint auch dieſes zuerſt erkannt werden zu müſſen. Auf der andern Seite beſteht das Geſammtleben nur aus den Erlöſten als ſolchen, und ſcheint alſo gar nicht verſtanden werden zu können, wenn nicht deren eigenthümliche Beſchaffenheit vorher eingeſehen iſt. Indeß erledigen ſich durch die nähere Betrachtung der Sache beide Schwierigkeiten zugleich. Das Geſammtleben beſteht nämlich allerdings nur aus den erlöſten Einzelnen, was es aber in der Welt bedeutet, das iſt es durch ſeine Organiſation. In dieſer betrachtet fällt es mithin der zwei- 23
ten Darſtellungsweiſe anheim. Die Zuſtände des Einzelnen hingegen als ſolchen, wie ſie den Gegenſaz bilden zu ſeinen Zuſtänden im Geſammtleben der Sündhaftigkeit, ſind von dem erſten Geſichtspunkt aus zu entwikkeln. Iſt dabei auch in gewiſſem Sinn die Kenntniß des Geſammtlebens vorauszuſezen: — was inſofern nicht einmal behauptet werden kann, als doch dieſelben Zuſtände hervorgerufen wurden durch die erſte Verkündigung mit dem Geſammtleben zugleich, ja noch vor demſelben: — ſo iſt es doch nicht die dogmatiſche Erkenntniß deſſelben. Mithin laſſen ſich beide Darſtellungsweiſen ordnen und ſcheiden, wenn auch wechſelſeitige Beziehungen dabei unvermeidlich ſind.

2. Was endlich die in dem lezten Abſchnitt zu entwikkelnden göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo würde es ſehr ſtark gegen die Richtigkeit unſerer ganzen Anlage beweiſen, wenn nach Voll-

ſich zu finden: ſo glaubt er zwar an Chriſtum, ſofern er bei ihm eine beſeligende Wirkſamkeit vorausſezt, aber er findet ſich ſelbſt noch nicht als einen Begnadigten, indem er noch keine Veränderung durch Chriſtum kann erfahren haben. Denn keine Veränderung in einem Lebendigen iſt ohne eigne Thätigkeit, ohne welche daher, auf vollkommen leidentliche Weiſe, auch keine Einwirkung eines andern wirklich kann aufgenommen werden. Oder wäre gar die eigene Thätigkeit entgegengeſezt nämlich Widerſtand geweſen: ſo müßte die Mittheilung wider Willen d. h. gewaltſam erfolgt ſein, und wäre dann keine Seligkeit. Aller wirkliche Lebenszuſammenhang mit Chriſto, bei welchem er irgend als Erlöſer geſezt ſein kann, hängt alſo daran, daß lebendige Empfänglichkeit für ſeine Einwirkung ſchon, und daß ſie noch vorhanden ſei. Und dies gilt gleichmäßig für alle Momente, weil an der Grenze angelangt der Zuſammenhang ſich von ſelbſt löſen müßte. — Eben ſo wenig aber iſt zu läugnen, daß unſer Saz noch einen großen Spielraum für die verſchiedenſten Auffaſſungen dieſes Verhältniſſes zuläßt, die ſich doch alle innerhalb der aufgeſtellten Grenzen halten. Denn der Eine kann das Verhältniß auch in allen Momenten für vollkommen daſſelbe halten, ſo daß alle ſchon erfahrenen Einwirkungen den Exponenten deſſelben nicht ändern, wogegen ein Anderer glauben kann, es entſtehe in dem Begnadigten allmählig eine mitwirkende Selbſtthätigkeit, ſo daß das neue Ich in ſeiner Sichſelbſtgleichheit betrachtet ein ſelbſtthätiges ſei und ſich als ſolches immer mehr entwikkle, und nur die Perſon überhaupt, als das veränderliche Subject betrachtet, der Siz der bloßen Empfänglichkeit ſei, daher er ſich der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins als ſeiner ihm ſtetig eigenen, nur al-
27 lerdings von Chriſto abgeleiteten bewußt ſei. Ja wenn einer wollte auf den Unterſchied zwiſchen dem perſönlichen Selbſtbewußtſein und dem Gemeinbewußtſein zurükkgehn, und unſern Saz gelten laſſen als den Ausdrukk des chriſtlichen Gemeinbewußtſeins, dabei aber ſagen, jeder erwachſene Chriſt könne und ſolle ſich ſeiner ſelbſt perſönlich als eines freien und ſelbſtthätigen im Reiche

Gottes bewußt ſein, zugleich aber, daß er ein ſolcher nur geworden ſei in dem Geſammtleben, für deſſen Bewußtſein unſer Saz den richtigen Ausdrukk darbiete: ſo liegt auch dieſe Auffaſſung noch innerhalb der Grenzen deſſelben. Nur ſind freilich nicht alle dieſe Auffaſſungen gleich geltend in der Kirche.

2. Wenn nun dieſe Auſſage für alle noch ſo weit aus einander liegenden Momente in dem von Chriſto geſtifteten Geſammtleben gleich gültig iſt: ſo iſt keine andere Theilung darin angedeutet, als nur, daß zuerſt entwikkelt werde, wie vermöge dieſes Bewußtſeins der Erlöſer geſezt iſt, dann aber wie der Erlöſte. Denn die Ordnung ergiebt ſich von ſelbſt, da was in dem Zuſtande des Chriſten dem früheren in der Gemeinſchaft der Sündhaftigkeit entgegengeſezt iſt, nur aus der Wirkſamkeit des Erlöſers verſtanden werden kann. Der Inhalt dieſes Abſchnittes erfüllt ſich alſo in zwei Hauptſtükken. In das erſte gehören alle Säze über Chriſtum, welche unmittelbare Ausdrükke unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins ſind; und was in anderweitigen Behandlungen der evangeliſchen Glaubenslehre von Chriſto vorkommt, hier aber nicht, das iſt nicht etwa durch die Auslaſſung willkührlich erklärt — denn wenn es unſerer Anlage nach vorkommen könnte, ſo müßte es bei unſerm Verfahren auch von ſelbſt ſeinen Ort finden — ſondern es erklärt ſich ſelbſt dafür, daß der rein dogmatiſche Gehalt ihm fehlt, und daß es daher nur einen untergeordneten erklärenden oder combinatoriſchen Werth haben kann. Das zweite Hauptſtükk muß alle Säze enthalten, welche unmittelbar das Verhältniß der Gnade zur Sündhaftigkeit in der menſchlichen Seele beſchreiben, und zwar als durch den 28
Zutritt des Erlöſers vermittelt. Wie dieſes Hauptſtükk gegen den zweiten Abſchnitt ſchon oben [1] abgegrenzt worden, ſo muß hier zwar alles vorkommen, wodurch der Einzelne an dem Beſtehen der chriſtlichen Gemeinſchaft Antheil bekommt und nimmt, aber nur als ſeine perſönliche Beſchaffenheit oder Handlungsweiſe.

[1] §. 90, 1.

zugeſteht, dadurch gut machen wollen, daß ſie ihn hoch, aber denn doch auf unfruchtbare Weiſe, erhebt.

3. Halten wir nun dieſe Regel feſt: ſo könnten wir die ganze Lehre von Chriſto behandeln entweder nur als die von ſeiner Wirkſamkeit, denn die Würde müßte daraus von ſelbſt folgen, oder auch nur als die von ſeiner Würde, denn die Wirkſamkeit müßte ſich dann von ſelbſt ergeben. Wie dieſes auch ſchon die obigen beiden allgemeinen Formeln zeigen. Denn daß die Schöpfung der menſchlichen Natur in ſeiner Perſon vollendet worden, iſt an und für ſich nur eine Beſchreibung ſeiner Würde, größer oder geringer, je nachdem man den Unterſchied zwiſchen vorher und nachher ſtellt; aber die Wirkſamkeit folgt, wenn anders die Schöpfung fortbeſtehen ſoll, von ſelbſt. Eben ſo, daß er der Erlöſer iſt, beſchreibt auf dieſelbe Weiſe ſeine Wirkſamkeit, aber die Würde folgt in demſelben Maaß von ſelbſt. Dennoch iſt es nicht rathſam, zwiſchen einer von beiden Behandlungsweiſen zu wählen, wenn wir nicht zugleich die kirchliche Sprache verlaſſen, und
31 die Vergleichung unſerer Auſſagen mit andern Behandlungen der Glaubenslehre erſchweren wollen. Denn da von den kirchlichen Formeln einige auf die Wirkſamkeit Chriſti gehen, andere ſeine Würde betreffen: ſo beſteht die ſicherſte Gewährleiſtung dafür, daß auch beide zuſammenſtimmen, darin, daß der Gegenſtand von beiden Geſichtspunkten aus abgeſondert betrachtet werde; und je mehr in beiden das eigenthümliche auf einander bezogen wird, um ſo wahrſcheinlicher, daß die aufgeſtellten Säze ein urſprüngliches Selbſtbewußtſein rein wiedergeben. Das gemeinſame Maaß für beides, wie groß nämlich in einer Darſtellung Wirkſamkeit und Würde angenommen ſind, findet ſich dann in der Darſtellung des Erfolgs zunächſt in den Einzelnen, dann aber in der Darſtellung der Kirche, welche eben ſo die vollſtändige Offenbarung der Würde des Erlöſers ſein muß, wie die Welt die vollſtändige Offenbarung der Eigenſchaften Gottes. — Das Hauptſtükk zerfällt uns demnach in zwei Lehrſtükke, das von der Perſon Chriſti und das von ſeinem Geſchäft. Beide ſind den

einzelnen Sätzen nach ganz verschieden, ihr Gesammtinhalt aber ist derselbe, so daß aus jedem von beiden sowol des zweiten Hauptstükks als des zweiten Abschnittes Inhalt als das durch Christum gewordene verstanden werden kann.

Erstes Lehrstükk.

Von der Person Christi.

§. 93. Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein d. h. das urbildliche mußte in ihn vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen.

1. Wenn die eigenthümliche Würde des Erlösers nur ge- 32
messen werden kann durch seine gesammte auf ihr beruhende Wirksamkeit, diese aber vollständig nur anzuschauen ist in dem von ihm gestifteten Gesammtleben; wenn ferner auf der einen Seite in dieses alle andern frommen Gemeinschaften bestimmt sind überzugehen, so daß alles außer derselben vorhandene religiöse Leben ein unvollkommnes ist, in diesem aber die Vollkommenheit, dieses selbst aber auf der andern Seite sich zu allen Zeiten also auch in seiner höchsten Entwikklung zu dem Erlöser nur in dem oben [1] angegebenen Verhältniß befindet, alles was es ist nur zu sein vermöge der Empfänglichkeit für seine Einwirkung: so muß die Würde des Erlösers so gedacht werden, daß er dieses zu bewirken vermag. Indem nun aber seine Wirksamkeit, so wie wir sie unmittelbar und ausschließend auf seine Person beziehen können, in seinem öffentlichen Leben zu betrachten ist; hier aber keineswegs einzelne Thaten hervorragen, die sich von dem übrigen bestimmt absonderten: so ist auch die wahre mit der Gemein-

[1] §. 91.

ſchaftſtiftenden Wirkſamkeit identiſche Manifeſtation ſeiner Würde nicht in einzelnen Momenten, ſondern in dem Geſammtverlauf ſeines Lebens. Dieſes beides nun iſt das, was in unſerm Saz nicht nur aufgeſtellt ſondern auch vollſtändig und durchgängig auf einander bezogen wird.

2. Leben wir nun in der chriſtlichen Gemeinſchaft mit der allen Chriſten gemeinſamen Ueberzeugung, daß dem menſchlichen Geſchlecht keine vollkommnere Geſtaltung des Gottesbewußtſeins bevorſteht, ſondern jede neue nur ein Rükkſchritt wäre; und daß in derſelben jeder Wachsthum an Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft hervorgeht,
33 ſondern immer nur aus der regebleibenden Empfänglichkeit für ſeine Einwirkung: ſo muß offenbar jeder gegebene Zuſtand dieſes Geſammtlebens nur Annäherung bleiben zu dem, was in dem Erlöſer ſelbſt geſezt iſt, und eben dieſes verſtehen wir unter ſeiner urbildlichen Würde. Nun aber handelt es ſich in dieſem Geſammtleben nicht um die tauſenderlei Beziehungen des menſchlichen Lebens, ſo daß er auch für alles Wiſſen oder alle Kunſt und Geſchikklichkeit die ſich in der menſchlichen Geſellſchaft entwikkelt urbildlich ſein müßte, ſondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und ſie zu beſtimmen, und weiter dehnen wir auch die Urbildlichkeit des Erlöſers nicht aus. Man könnte hiegegen freilich noch einwenden, da die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in dem Geſammtleben ſelbſt immer nur unvollkommen bleibt: ſo müſſe dem Erlöſer allerdings eine vorbildliche Würde zukommen; die Urſächlichkeit aber, die eigentlich das Sein des Begriffes ſelbſt ausſagt, alſo die ſchlechthinige Vollkomnenheit würde ihm auch nach der obigen Regel nicht zukommen, da ſie nicht nothwendig ſei um das immer nur unvollkommne Reſultat zu begreifen. Vielmehr ſei dieſes die urſprüngliche Hyperbel der Gläubigen, wenn ſie Chriſtum in dem Spiegel ihrer eignen Unvollkommenheit betrachten; und dieſe ſeze ſich auch immer auf dieſelbige

Weiſe fort, indem die Gläubigen zu allen Zeiten, was ſie als urbildlich in dieſem Gebiet aufzufaſſen vermochten, in Jeſum hineinlegten. Allein zweierlei iſt in dieſer Beziehung zu bemerken. Zuerſt daß mit dieſer Anſicht, wenn ſie ſich ſelbſt klar wird, unausbleiblich ein Wunſch wenigſtens — weil doch das ſchlechthin vollkommne ſo mindeſtens immer angeſtrebt wird — ja, je mehr der Einzelne ſein perſönliches Bewußtſein dem Gattungsbewußtſein unterordnet, auch eine Hoffnung ſich entwikkeln muß, das Menſchengeſchlecht werde noch einmal, wenn auch nur in ſeinen Edelſten und Trefflichſten, über Chriſtum hinausgehen und ihn 34
hinter ſich laſſen; dieſes aber iſt offenbar die Grenze des chriſtlichen Glaubens, welcher im Gegentheil für die reine Auffaſſung des urbildlichen keinen andern Weg kennt als das ſich immer mehr vervollkommnende Verſtändniß Chriſti. Kommt hingegen dieſe Folge nicht zum Bewußtſein, oder wird ſie beſtimmt abgeläugnet: ſo kann auch dieſe Beſchränkung des urbildlichen auf das vorbildliche nur eine mißverſtandene Vorſichtsmaaßregel ſein, für welche ſich der ſcheinbare Grund hernach ergeben wird. Zweitens, wenn man auf der einen Seite bedenkt, daß ſobald man die Möglichkeit einer beſtändigen Fortſchreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins zugiebt, aber daß die Vollkommenheit derſelben irgendwo ſei läugnet, wenn man auch nicht mehr behaupten könne die Schöpfung des Menſchen ſei oder werde vollendet, weil ja in der beſtändigen Fortſchreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich geſezt bleibt, und dann von dem Menſchen weniger ausgeſagt wird, als von andern Geſchöpfen — denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man ſagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der ſich einander ergänzenden Geſammtheit der Einzelweſen; von einer freien ſich entwikkelnden Gattung aber kann dies nicht gelten, wenn die Vollkommenheit einer weſentlichen Lebensfunction im Begriff geſezt iſt, aber in keinem einzelnen gegeben, denn das unvollkommne kann ſich nicht unter einander ergänzen zur Vollkommenheit — und man nun auf der andern Seite hinzunimmt, wie ſchwierig es ſein müßte

einen Unterſchied anzugeben zwiſchen einem wahren Urbild und einem ſolchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liegt jede mögliche Steigerung in der Geſammtheit zu bewirken, da ja ſchon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liegt und nicht in dem des Vorbildes: ſo ergiebt ſich wol, daß nur die Urbildlichkeit der angemeſſene Ausdrukk iſt für die ausſchließliche perſönliche Würde Chriſti. — Was indeß den obigen Ausdrukk betrifft, daß der Gedanke über Chriſtum hinaus gehen zu wollen oder zu können die Grenze des chriſtlichen Glaubens bezeichne: ſo iſt es auch hiebei nicht leicht unter den eine Perfectibilität des Chriſtenthums zulaſſenden Auffaſſungen deſſelben ſolche, die, wiewol ſie nicht ſo ſcheinen, doch noch chriſtlich ſind, von ſolchen zu unterſcheiden, die es nicht ſind, aber doch dafür gelten möchten es zu ſein. Soviel wol ſieht Jeder, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen denen, welche ſagen es ſei nicht nur möglich, ſondern liege uns auch ob, über vieles von demjenigen hinauszugehen, was Chriſtus ſeine Jünger gelehrt, weil er ſelbſt, indem es menſchliches Denken ohne Worte nicht giebt, durch die Unvollkommenheit der Sprache weſentlich verhindert worden ſei, den innerſten Gehalt ſeines geiſtigen Weſens ganz in beſtimmten Gedanken zu verwirklichen, und daſſelbe gelte in einem andern Sinne auch von ſeinen Handlungen, in welchen ſich immer die Verhältniſſe, durch welche ſie beſtimmt werden, mithin auch die Unvollkommenheit abſpiegele, wobei noch immer beſtehen kann, daß ihm ſeinem innern Weſen nach die ſchlechthinige Urbildlichkeit zukomme, ſo daß jenes über ſeine Erſcheinung hinausgehen, zugleich immer nur eine vollkommnere Darlegung ſeines innerſten Weſens werden könne, und zwiſchen denen, welche der Meinung ſind, Chriſtus ſei auch ſeinem innern Weſen nach nicht mehr als von ihm habe erſcheinen können, aber die von ihm ausgehende Gemeinſchaft der Lehre und des Lebens mit den in ihr aufbewahrten Zeugniſſen von Chriſto habe vermöge einer beſondern göttlichen Leitung eine ſo glükkliche Organiſation, daß ſich beide, Lehre und Leben, nach jedem vollkommneren Urbilde welches

ſpätere Menſchengeſchlechter aufſtellen könnten, mit Leichtigkeit umbilden laſſen, ohne daß die Gemeinſchaft ihre geſchichtliche Selbigkeit aufzugeben brauche, ſo daß nun für alle Zeiten die Nothwendigkeit aufgehoben ſei, neue religiöſe Gemeinſchaften zu ſtif- 36
ten. Denn hier fehlt, um auch die erſten Vorausſezungen des chriſtlichen Glaubens aufzuheben, nur noch ein einziges Glied, auf welches ſich ganz folgerecht zurükkgehen läßt. War nämlich Chriſtus ſo in die Schranken des bei ſeiner Erſcheinung gegebenen eingezwängt: ſo muß er auch und nicht minder ſein ganzes Erzeugniß aus dem was ihm geſchichtlich gegeben war begriffen werden können, das ganze Chriſtenthum alſo aus dem Judenthum auf der Entwikklungsſtufe, auf welcher es damals ſtand, und auf welcher ein Menſch wie Jeſus aus ſeinem Schooß hervorgehn konnte; ſo daß das Chriſtenthum nur eine neue Evolution, wenn auch eine mit fremder damals gangbarer Weisheit geſättigte, des Judenthums war, und Jeſus nur ein mehr oder weniger origineller und revolutionärer jüdiſcher Geſezverbeſſerer.

3. Wenn aber auch noch ſo ſehr feſtſteht, daß die Quelle eines ſolchen in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins ſich immer ſteigernden Geſammtlebens nur in dem urbildlichen ſein kann: ſo wird dadurch nicht beſſer begreiflich, wie eben das urbildliche in einem wirklich geſchichtlich gegebenen Einzelweſen ſoll zur Wahrnehmung und Erfahrung gekommen ſein. Denn ſchon im allgemeinen können wir nicht anders als beides auseinanderhalten, und wir betrachten, ſowol wenn von Werken der Kunſt die Rede iſt als wenn von Gebilden der Natur, jedes einzelne nur als die andern ergänzend und ſelbſt der Ergänzung durch ſie bedürftig. Iſt aber nun gar die Sünde als Geſammtthat des menſchlichen Geſchlechts geſezt: wie bleibt dann eine Möglichkeit, daß ſich aus deſſen Geſammtleben ein urbildliches Einzelweſen hätte entwikkeln können. Ja auch der Ausweg iſt ſchon abgeſchnitten, daß das Urbild könne gedacht und auf Jeſum nur mit mehr oder weniger Willkühr übertragen ſein. Denn wäre das Chri-

stenthum auf ein unvollkommnes Urbild gegründet: so müßte es
37 die Ansprüche fahren lassen, alle Glaubensweisen in sich aufzunehmen und aus sich selbst immer mehr Vollkommenheit und Seligkeit zu entwikkeln. Wollte man aber der menschlichen Natur vor Christo und ohne ihn das Vermögen einräumen, ein reines und vollkommnes Urbild in sich zu erzeugen: so könnte sie wegen des natürlichen Zusammenhanges zwischen Verstand und Willen nicht in dem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen sein. Soll daher der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder soll das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden sein — der eine Ausdrukk gilt was der andere — um ein neues Gesammtleben zu stiften innerhalb des alten und aus ihm: so muß er zwar in das Gesammtleben der Sündhaftigkeit hereingetreten sein, aber er darf nicht aus demselben her sein, sondern muß in demselben als eine wunderbare Erscheinung anerkannt werden, aber doch nach Anleitung der schon oben [1] geltend gemachten Analogien nur in der hier schon ein für allemal fixirten Bedeutung des Wortes. Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet. Da wir nun aber doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen: so geschieht auch der Forderung einer vollkommnen Geschichtlichkeit dieses vollkommen urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieselbe Weise wie alle anderen sich entwikkelt hat, so daß sich von der Geburt an seine Kräfte allmählig entfalteten, und sich vom Nullpunkt der Erscheinung an in der dem menschlichen Geschlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieses gilt
38 nun auch von seinem Gottesbewußtsein, worauf es hier vornehmlich ankommt, welches zwar auch Andern eben so wenig als

[1] Vgl. §. 13, 1.

ihm etwan erſt durch die Erziehung eingeflößt wird, ſondern deſſen Keim in Allen ſchon urſprünglich liegt, welches ſich aber auch in ihm wie in Allen erſt allmählig nach menſchlicher Weiſe zum wirklich erſcheinenden Bewußtſein entwikkeln mußte, und vorher nur als Keim, wenngleich in gewiſſem Sinne immer als wirkſame Kraft, vorhanden war. Daher konnte es auch während dieſer Entwikklungszeit, ſelbſt ſeitdem es Bewußtſein geworden war, ſein Anſehn über das ſinnliche Selbſtbewußtſein nur in dem Maaß ausüben, als des lezteren verſchiedene Functionen ſchon hervorgetreten waren, und erſchien alſo auch von dieſer Seite angeſehen ſelbſt als ein nur allmählig zu ſeinem vollen Umfang ſich entfaltendes. Glaubt man irrigerweiſe des urbildlichen wegen dieſes läugnen und etwa annehmen zu müſſen, er habe ſchon von ſeinem erſten Lebensanfang an das Gottesbewußtſein als ſolches in ſich getragen: ſo müßte er auch ſchon urſprünglich ſich ſelbſt als Ich geſezt, ja, wie ſehr leicht zu folgern iſt, auch die Sprache wenigſtens ihrem abſtractern Theile nach urſprünglich und ehe er äußerlich ſprach inne gehabt haben, mithin müßte ſeine ganze erſte Kindheit ein Schein geweſen ſein, wobei kein wahres menſchliches Leben gedacht werden kann, ſondern die dokетiſche Abweichung völlig entſchieden iſt; man müßte denn dasjenige, worin Chriſtus allen Menſchen gleich war, von dem urbildlichen in ihm der Zeit nach trennen, jenem die ganze Entwikklungszeit bis zur anfangenden Reife des männlichen Alters allein einräumen, und dann erſt das urbildliche hinzukommen laſſen, welches leztere aber dann ohne ein abſolutes Wunder nicht vorſtellig zu machen iſt. Ja auch Sünde wäre dann vorher in ihm wenigſtens möglich, und alſo auch gewiß wenn auch als kleinſtes wirklich vorhanden geweſen, und Jeſus alſo Erlöſer und Erlöſter in einer Perſon, und was hieraus weiter folgt. — Zu 39
der reinen Geſchichtlichkeit der Perſon des Erlöſers gehört aber auch dieſes, daß er ſich nur in einer gewiſſen Aehnlichkeit mit ſeinen Umgebungen, alſo im allgemeinen volksthümlich, entwikkeln konnte. Denn da Sinn und Verſtand nur aus dieſer ihn

umgebenden Welt genährt wurden, und auch seine freie Selbstthätigkeit in dieser ihren bestimmten Ort hatte: so konnte sich auch sein Gottesbewußtsein, wie ursprünglich auch die höhere Kraft desselben sei, doch nur ausdrükken und mittheilen in Vorstellungen, die er sich aus diesem Gebiet angeeignet hatte, und in Handlungen, welche in demselben ihrer Möglichkeit nach vorherbestimmt waren [1]. Wollte man diese Abhängigkeit der Entwikklung von den Umgebungen läugnen: so müßte man folgerechterweise eine empirische Allwissenheit in Christo annehmen, vermöge deren ihm alle menschlichen Vorstellungsweisen mithin auch Sprachen gleich bekannt und geläufig gewesen wären, so daß er auch in dem wahren und richtigen, das einer jeden eignet, eben so gelebt hätte wie in dem vaterländischen; und dieselbe Allwissenheit müßte man auch in Bezug auf die verschiedenen menschlichen Verhältnisse und deren Behandlungen hinzufügen. Die wahre Menschheit ginge aber auch hiebei verloren.

4. Mit dieser rein menschlichen Auffassung seines geschichtlichen Daseins muß aber auch vereinbar sein, was die Urbildlichkeit seines persönlichen Geistesgehaltes mit sich bringt. Zuerst also seine Entwikklung muß ganz frei gedacht werden von allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt. Denn es ist nicht möglich, daß wo ein innerer Kampf irgend einmal stattgefunden hat, die Spuren desselben ganz sollten verschwinden können; und eben so wenig hätte das urbildliche können angeschaut werden, wo auch nur die leisesten Spuren dieses Kampfes sich zeigten. Die Macht, mit welcher das Gottesbewußtsein, wie weit es eben jedesmal entwikkelt war, jeden Moment bestimmte, durfte daher niemals zweifelhaft sein noch von der Erinnerung an einen früheren Kampf getrübt. Auch durfte er sich nie in einem Zustand befinden, durch den ein Kampf in der Zukunft wäre begründet worden; d. h. es konnte in ihm auch ursprünglich keine Ungleichheit sein

[1] Dies erkennt wol Jeder dafür mit enthalten zu sein in dem Ausdrukk Gal. 4, 4. daß Christus sei unter das Gesez gethan gewesen.

in dem Verhältniß der verschiedenen Functionen der sinnlichen Natur des Menschen zum Gottesbewußtsein. Er mußte also in allen Momenten auch seiner Entwikklungsperiode frei sein von allem, wodurch das Entstehen der Sünde in dem einzelnen Menschen bedingt ist [1]. Auch ist dies beides sehr gut zugleich möglich, daß alle Kräfte sowol die unteren zu beherrschenden als die leitenden höheren nur allmählig fortschreitend hervorgetreten sind, so daß diese sich jener nur nach dem Maaß wie sie sich entwikkelten bemächtigen konnten, und daß doch die Bemächtigung selbst in jedem Augenblikk in dem Sinn vollständig war, daß nie etwas in der Sinnlichkeit gesezt sein konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesezt gewesen wäre, so daß weder ein Eindrukk bloß sinnlich bis in das innerste Bewußtsein aufgenommen und ohne Gottesbewußtsein zu einem Lebensmoment verarbeitet worden, noch auch eine Handlung, die wirklich als eine solche und zwar als eine ganze angesehen werden kann, je allein von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre und nicht vom Gottesbewußtsein. Was wir oben [2] nur als möglich aufstellen konnten, nämlich eine unsündliche Entwikklung eines menschlichen Einzellebens, das muß in der Person des Erlösers vermöge dieser ungestörten Identität des Verhältnisses wirklich geworden sein, so daß wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters uns vorstellen können als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit, welche von allem was wir Tugend nennen weit entfernt ist. In dem Zustand der Unschuld nämlich giebt es auch eine aber nur indirecte Wirksamkeit des Gottesbewußtseins, daß es nämlich wiewol noch latitirend jede Bewegung in der Sinnlichkeit hemmt, welche in eine Opposition ausschlagen müßte. Die Annäherung hiezu, die doch nicht selten in unserer Erfahrung vorkommt, pflegen wir durch den Ausdrukk „eine glükkliche kindliche Natur" zu bezeichnen.

[1] Vgl. §. 67 — 69. [2] §. 68, 1.

Die männliche Vollkräftigkeit aber, wenn gleich auch allmählig erwachsen und also auch durch Uebung entstanden, unterscheidet sich von der Tugend dadurch, daß sie nicht Resultat eines Kampfes ist, indem sie sich weder durch den Irrthum noch durch die Sünde ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beiden hindurchzuarbeiten brauchte. Und diese Reinheit darf keinesweges als eine Folge äußerer Bewahrung angesehen werden, sondern in ihm selbst, nämlich in dem höheren ihm ursprünglich mitgegebenen Gottesbewußtsein, muß sie sich gründen. Sonst wäre, da eine solche Bewahrung doch auf Handlungen Anderer zurükkgeht, das urbildliche in ihm mehr erzeugt als erzeugend, und er selbst eben sowol der erste von der Gesammtheit Erlöste als hernach selbst der Erlöser. — Was nun zweitens das volksthümliche in seiner Person betrifft: so könnte freilich Christus schwerlich ein vollständiger Mensch sein, wenn seine Persönlichkeit nicht volksthümlich bestimmt wäre, aber diese Bestimmtheit betrifft keinesweges das eigentliche Princip seines Lebens, sondern nur den Organismus. Die Volksthümlichkeit ist keinesweges der Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur der seiner Empfänglichkeit für die Selbstthätigkeit des Geistes; auch kann sie nicht als ein ab-
42 stoßendes oder ausschließendes Princip in ihm gewesen sein, sondern nur vereinigt mit dem offensten ungetrübtesten Sinne für alles andere menschliche, und mit der Anerkennung der Identität der Natur und auch des Geistes in allen menschlichen Formen; also auch ohne Bestreben das volksthümliche über die ihm angewiesenen Grenzen hinaus zu verbreiten. Und nur so sich bewahrend kann man sagen, daß auch die Volksthümlichkeit auf urbildliche Weise sowol an sich als auch in ihrem Verhältniß zu dem Ganzen der menschlichen Natur bestimmt sei.

5. Hier kann nur beiläufig im voraus aufmerksam darauf gemacht werden, welchen Einfluß die Vorstellung von dieser Urbildlichkeit des Erlösers in der vollkommen natürlichen Geschichtlichkeit seines Lebensverlaufes auf alle in der Kirche geltenden christlichen Lehren ausübt, die alle, wenn man von jener mehr

oder weniger abläßt, ſich auch anders geſtalten müſſen. Denn zuerſt daß alle Lehren und Vorſchriften, welche ſich in der chriſtlichen Kirche entwikkeln, nur dadurch ein allgemeingültiges Anſehn erhalten, daß ſie auf Chriſtum zurükkgeführt werden, gründet ſich nur auf ſeine vollkommne Urbildlichkeit in allem, was mit der Kraft des Gottesbewußtſeins in Verbindung ſteht. In dem Maaß als dieſe aufgehoben wird, muß auch die Möglichkeit zugegeben werden von Lehren und Vorſchriften auf dem Gebiet der Frömmigkeit, welche über die Ausſprüche Chriſti hinausgehen. Eben ſo können die Predigt des geſchriebenen Wortes, ſofern es nur Verklärung Chriſti enthält und das Sacrament des Altars nur als ewige Inſtitutionen in der chriſtlichen Kirche angeſehen werden, wenn vorausgeſezt wird, daß alle Entwikklung und Unterhaltung chriſtlicher Frömmigkeit immer von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto ausgehen muß. Auch konnte Chriſtus nicht als allgemeines Vorbild aufgeſtellt werden, wenn er ſich nicht zu allen urſprünglichen Verſchiedenheiten der Einzelnen auf gleichmäßige Art verhielte — indem er ja ſonſt für Einige mehr Vorbild ſein müßte als für Andere — welches nur durch ſeine Ur- 43
bildlichkeit möglich iſt. Aber eben ſo wenig konnte er allgemeines Vorbild ſein, wenn nicht jeder Moment ſeines Lebens urbildlich wäre; denn ſonſt müßte das urbildliche von dem nicht urbildlichen erſt geſchieden werden, welches dann nur nach einem fremden Geſez geſchehen könnte, das folglich über ihm ſtände. Daſſelbe würde eintreten, wenn das volksthümliche in ihm nicht, wie die Urbildlichkeit es mit ſich bringt, beſchränkt geweſen wäre, man müßte denn auch alles lediglich Jüdiſche aus ſeinem Leben doch in die chriſtliche Lebensnorm aufnehmen wollen. Dieſe Hauptpunkte für die chriſtliche Gemeinſchaft ſind nun nicht etwa erſt durch ſpätere Entwikklungen geltend gewordene Lehren, ſondern die urſprünglichen ſeiner Jünger, mit der Art wie ſie die Idee des Meſſias auf Jeſum anwendeten genau zuſammenhängend, und mit ſeinen eignen auch uns noch zugänglichen Aeußerungen leicht in Verbindung zu bringen.

§. 94. Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.

1. Daß der Erlöser von aller Sündhaftigkeit gänzlich frei gedacht wird, hindert keineswegs die vollständige Identität der menschlichen Natur, da schon festgestellt worden ist [1], die Sünde gehöre so wenig zum Wesen des Menschen, daß wir sie immer nur als eine Störung der Natur ansehen können; woraus folgt, daß die Möglichkeit einer unsündlichen Entwikklung mit dem Begriff der menschlichen Natur an und für sich nicht unverträglich ist, ja in dem Bewußtsein der Sünde als Schuld, wie es allge- 44 mein gefaßt wird, liegt diese Möglichkeit als anerkannt mit eingeschlossen. Diese Gleichheit ist aber so allgemein zu verstehen, daß auch der erste Mensch vor der ersten Sünde dem Erlöser nicht näher stand, oder ihm in einem höheren Sinne gleich war, als alle anderen. Denn wenn wir auch in dem Leben der ersten Menschen eine Zeit ohne erscheinende Sünde annehmen müssen: so führt doch jede erste Erscheinung derselben auf eine sündliche Vorbereitung [2] zurükk. Derselben Ungleichmäßigkeiten aber, ohne welche wir auch in Adam das Hervortreten der Sünde in einem bestimmten Augenblikk uns schwerlich denken könnten, war auch der Erlöser theilhaftig, weil sie der menschlichen Natur wesentlich sind; überdies aber war der erste Mensch von allen ansteckkenden Einflüssen einer sündlichen Geselligkeit ursprünglich frei, der Erlöser hingegen mußte in das schon in der Verschlimmerung fortgeschrittene Gesammtleben hineintreten, so daß es kaum möglich wäre, seine Unsündlichkeit einer äußeren Bewahrung zuzuschreiben, was man allerdings von dem ersten Menschen auf gewisse Weise zugeben muß, wenn man sich nicht in Widersprüche verwikkeln will, von dem Erlöser aber im Gegentheil, daß er den Grund

[1] Oben §. 68. [2] Vgl. §. 72.

seiner Unsündlichkeit nicht außer sich gehabt hat, sondern daß sie eine wesentliche in ihm selbst begründete war, wenn er doch durch das, was er war, die Sündhaftigkeit des Gesammtlebens aufheben sollte. Daher denn, was die Sünde betrifft, Christus von dem ersten Menschen nicht minder unterschieden ist als von allen andern. — Zu der Selbigkeit der menschlichen Natur gehört aber auch dieses, daß auch die Art und Weise, wie sich Christus von allen Andern unterscheidet, in dieser ihren Ort hat. Dieses wäre nicht der Fall, wenn es nicht zur menschlichen Natur gehörte, daß die Einzelnen nicht auf ursprüngliche Weise, was das Maaß der verschiedenen Functionen betrifft, von einander unterschieden wären, so daß in jedem abgeschlossenen Gesammtleben räumlich sowol als zeitlich betrachtet mehr und minder besitzende zusammengehören, und man die Wahrheit des Lebens nur erreicht, wenn man die von einander verschiedenen so auf einander bezieht. Auf dieselbe Weise gehören daher alle diejenigen, die in irgend einer Beziehung ein Zeitalter oder eine Gegend charakterisirend bestimmen, mit denen, über welche als in derselben Beziehung mangelhaft ihre bildenden Einflüsse sich erstrekken, zusammen, wie Christus mit denen welche sein überwiegend kräftiges Gottesbewußtsein zu dem hiedurch bezeichneten Gesammtleben bindet. Je größer nun die Differenz und je eigenthümlicher die Wirksamkeit, um desto mehr müssen auch diese sich gegen die hemmenden Einflüsse nichtiger Umgebungen festgemacht haben, und sind nur aus dieser sich differentiirenden Eigenschaft der menschlichen Natur [1], nicht aber aus dem Kreise, in welchem sie stehn, zu begreifen, gehören jedoch mit diesem nach göttlichem Recht zusammen, wie der Erlöser mit dem ganzen Geschlecht.

2. Dadurch aber, daß wir zugeben, auch das eigenthümliche in der Art der Wirksamkeit des Erlösers gehöre einem allgemeinen Ort in der menschlichen Natur an, wollen wir keineswegs diese Wirksamkeit und die persönliche Würde, durch welche

[1] Vgl. §. 13.

ſie bedingt iſt, auf daſſelbe Maaß mit Anderen zurükkführen. Dies erledigt ſich ſchon dadurch, daß im Glauben an Chriſtum weſentlich eine Beziehung deſſelben auf das ganze Geſchlecht geſezt wird, wogegen alles analoge immer nur für beſtimmte einzelne Zeiten und Räume gilt. Denn es iſt noch keinem gelungen, und wird auch nicht, ſich in irgend einem Gebiet des Wiſſens oder der Kunſt als ein allgemein belebendes für das ganze Menſchengeſchlecht ausreichendes Haupt geltend zu machen. —
46 Für dieſe eigenthümliche Würde Chriſti aber iſt, in dem Sinn wie wir die Urbildlichkeit ſeiner Perſon ſchon auf dieſe geiſtige Function des im Selbſtbewußtſein mitgeſezten Gottesbewußtſeins zurükkgeführt haben, der Ausdrukk unſeres Sazes der einzig angemeſſene, indem Chriſto ein ſchlechthin kräftiges Gottesbewußtſein zuſchreiben, und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen, ganz eines und daſſelbe iſt. Der Ausdrukk „Sein Gottes in irgend einem andern" kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu dieſem andern ausdrükken. Da nun Gottes Sein nur als reine Thätigkeit aufgefaßt werden kann, und jedes vereinzelte Sein nur ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden iſt, die Thätigkeit aber zu dieſem Leiden ſich in allem andern vereinzelten Sein vertheilt findet: ſo giebt es in ſofern kein Sein Gottes in einem einzelnen Ding, ſondern nur ein Sein Gottes in der Welt. Und nur wenn die leidentlichen Zuſtände nicht rein leidentlich ſind, ſondern durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt und dieſe ſich dem geſammten endlichen Sein gegenüberſtellt, d. h. ſofern man von dem einzelnen als einem lebendigen ſagen kann, daß es in ſich vermöge der allgemeinen Wechſelwirkung die Welt repräſentirt, könnte man ein Sein Gottes in demſelben annehmen. Sonach gilt dies ſchon nicht für dasjenige, was als ein bewußtloſes vereinzelt wird; denn indem dieſes allen Kräften des Bewußtſeins keine lebendige Empfänglichkeit gegenüberſtellt, kann es auch dieſe Kräfte nicht in ſich repräſentiren. Eben ſo wenig aber auch und aus demſelben Grunde das zwar bewußte aber nicht intelligente, ſo daß nur in dem vernünftigen einzelnen ein

Sein Gottes kann zugegeben werden. Wie weit nun dieſes auf gleiche Weiſe und ohne Unterſchied richtig iſt, wenn wir die Vernunft in der Function des objectiven Bewußtſeins betrachten, liegt außerhalb unſerer Unterſuchung. Was aber das vernünftige Selbſtbewußtſein anlangt: ſo iſt wol gewiß, daß das der menſch- 47
lichen Natur urſprünglich, vor dem Erlöſer und abgeſehen von allem Zuſammenhang mit ihm, im Selbſtbewußtſein mitgegebene Gottesbewußtſein, nicht füglich ein Sein Gottes in uns kann genannt werden, weil es nicht nur weder im Polytheismus noch auch im jüdiſchen Monotheismus bei der ſich überall durchziehenden gröberen bald, bald feineren Verſinnlichung ein reines Gottesbewußtſein war, ſondern auch wie es war nicht als Thätigkeit ſich geltend machte, ſondern hierin immer von dem ſinnlichen Selbſtbewußtſein überwältigt wurde. Wenn es nun weder Gott rein und wahrhaft angemeſſen im Gedanken abzubilden vermag, noch auch als reine Thätigkeit ſich zu erweiſen: ſo kann es nicht als ein Sein Gottes in uns dargeſtellt werden. Sondern wie die bewußtloſen Naturkräfte und das vernunftloſe Leben nur uns ſofern wir den Begriff mit hinzubringen eine Offenbarung Gottes werden: ſo iſt auch jenes getrübte und unvollkommne Gottesbewußtſein an und für ſich kein Sein Gottes in der menſchlichen Natur, ſondern nur ſofern wir Chriſtum mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige urſprüngliche Ort dafür iſt, und allein der Andere, in welchem es eigentliches Sein Gottes giebt, ſofern wir nämlich das Gottesbewußtſein in ſeinem Selbſtbewußtſein als ſtetig und ausſchließlich jeden Moment beſtimmend, folglich auch dieſe vollkommne Einwohnung des höchſten Weſens als ſein eigenthümliches Weſen und ſein innerſtes Selbſt ſezen. Ja wir werden nun rükkwärts gehend ſagen müſſen, wenn erſt durch ihn das menſchliche Gottesbewußtſein ein Sein Gottes in der menſchlichen Natur wird, und erſt durch die vernünftige Natur die Geſammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit

vermittelt, in sofern er die ganze eine neue Kräftigkeit des Gottes-
48 bewußtseins enthaltende und entwikkelnde Schöpfung in sich trägt.

3. Soll er nun aber als ein solcher die ganze menschliche Entwikklung mit uns gemein haben, so daß sich auch dieses Sein Gottes in ihm zeitlich entwikkeln mußte, und als das geistigste seiner Persönlichkeit erst später als die untergeordneten Functionen in die Erscheinung treten konnte: so durfte er doch nicht als ein solcher ins Leben treten, für welchen schon jenseit seines erscheinenden Daseins die Sünde begründet gewesen wäre. Wie wir uns nun dieses frühere Begründetsein der Sünde für uns Alle zum Bewußtsein gebracht haben [1], ohne in naturwissenschaftliche Untersuchungen über die Entstehung des einzelnen Lebens und das Zusammentreten, wenn man so sagen darf, von Seele und Leib uns zu versteigen, sondern nur indem wir uns an die allgemeinen Thatsachen der Erfahrung hielten: so wollen wir hier nur das relativ übernatürliche, was wir für den Eintritt des Erlösers in die Welt schon im allgemeinen zugegeben haben, mit diesen zusammenstellen.

Jede Entstehung eines menschlichen Lebens kann auf eine zwiefache Weise betrachtet werden, als ein Ergebniß in dem kleinen Kreise von Abstammung und Geselligkeit, dem es unmittelbar anheim fällt, und als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen. Je bestimmter sich die Schwächen jenes kleinen Kreises in einem Einzelnen wiederholen, um desto mehr macht sich die erste geltend. Je mehr der Einzelne durch die Art und den Grad seiner Gaben über jenen Kreis sich erhebt, und je mehr er innerhalb desselben neues hervorbringt, desto mehr wirft man sich auf die andere Erklärung zurükk. Mithin ist der Anfang des Le-
49 bens Jesu seiner Eigenthümlichkeit nach aus jenem Motive gar nicht und ausschließend aus diesem zu erklären, so daß er vorne herein von allem Sündeverbreitenden und das innere Gottesbewußtsein störenden Einfluß früherer Geschlechter frei sein mußte,

[1] Vgl. §. 69.

und daß er nur als eine urſprüngliche That der menſchlichen Natur, d. h. als eine That derſelben als nicht von der Sünde afficirter zu begreifen iſt. Wie nun der Anfang ſeines Lebens zugleich eine neue die Empfänglichkeit der menſchlichen Natur erſchöpfende Einpflanzung des Gottesbewußtſeins war: ſo gehören dieſer Gehalt und jene Entſtehungsweiſe ſo zuſammen, daß ſie ſich gegenſeitig bedingen und erklären. Weil durch den Anfang ſeines Lebens jene neue Einpflanzung wurde, ſo mußte dieſer Anfang über jeden nachtheiligen Einfluß ſeines nächſten Kreiſes erhoben ſein; und weil er eine ſolche urſprüngliche und unſündliche Naturthat war, konnte auch durch dieſelbige eine Sättigung der Natur mit Gottesbewußtſein erfolgen. So daß auch dieſes Verhältniß am vollkommenſten aufgehellt wird, wenn wir den Anfang des Lebens Jeſu als die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur anſehn. Die Erſcheinung des erſten Menſchen conſtituirt zugleich das phyſiſche Leben des menſchlichen Geſchlechts; die Erſcheinung des zweiten Adam conſtituirt für dieſelbe Natur das neue geiſtige Leben, welches ſich durch geiſtige Befruchtung mittheilt und fortentwikkelt. Und wie in jenem ſeine Urſprünglichkeit, mit welcher erſt die Erſcheinung der menſchlichen Natur gegeben war, und ſein Hervorgegangenſein aus ſchöpferiſcher göttlicher Thätigkeit daſſelbe iſt: ſo iſt auch bei dem Erlöſer beides daſſelbe, ſeine von jedem nachtheiligen Einfluß der natürlichen Abſtammung losgeriſſene geiſtige Urſprünglichkeit und jenes ebenfalls als ſchöpferiſch ſich erweiſende Sein Gottes in ihm. War die in dem erſten Adam geſchehene Mittheilung des Geiſtes an die menſchliche Natur eine unzureichende, indem der Geiſt in die Sinnlichkeit verſenkt blieb, und kaum auf Augenblikke als Ahndung eines beſſeren ganz hervorſchaute, und iſt 50
das ſchöpferiſche Werk erſt durch die zweite gleich urſprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: ſo gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten ewigen göttlichen Rathſchluß zurükk, und bilden auch im höheren Sinne nur Einen und denſelben wenn auch uns unerreichbaren Naturzuſammenhang.

§. 95. Die kirchlichen Formeln von der Person Christi bedürfen einer fortgesezten kritischen Behandlung.

1. Die kirchlichen Lehrsäze sind auf der einen Seite Erzeugnisse des Streites, indem, wenn auch das ursprüngliche Bewußtsein in Allen dasselbe war, doch der es aussprechende Gedanke sich bei verschiedenen verschieden gestaltete, je nachdem, um das neue darzustellen, der eine an diese der andere an jene schon gegebene Vorstellung anknüpfte. Auf diese Weise konnten sich sogar unbewußt theils jüdische theils heidnische Elemente oder Voraussezungen einschleichen und berichtigenden Widerspruch hervorrufen. Aber auch die weitere Ausbildung der ursprünglichen Formeln nahm theils denselben Gang, um Mißverständnisse zu verhüten, die aus rhetorisirenden oder poetisirenden Ausdrükken auf dem Sprachgebiet der Lehre entstehen konnten, theils wikkelte sie sich an dem in der Scholastik späterhin zur Vollkommenheit gebrachten Vorwiz fort, welcher mit gänzlicher Verkennung des wahren dogmatischen Interesse schwierige Fragen lediglich um der Begriffsbestimmung willen aufwarf. Hiedurch mußte diese Lehre überladen werden mit einer Menge von Bestimmungen, welche in gar keinem anders als durch die Geschichte des Streites nachweislichen Verhältniß zu dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein stehen. Aus dieser Wahrnehmung hat sich bei den Einen ein Widerstreit gegen alles aus dem Streit entstandene entwikkelt, welcher nur solche Ausdrükke
51 gelten lassen will, die nicht nur jenseit alles Streites liegen, sondern auch wo möglich allen künftigen Streit im voraus abschneiden, und welcher mit der Richtung Anderer, welche alles bestehende, so wie es geworden ist, festhalten wollen, im strengsten Widerspruch steht, so daß ohne ein scheidendes und vermittelndes Verfahren weder Ausgleichung noch Fortschreitung möglich ist.

2. Für dieses unerlaßliche kritische Verfahren nun ist in Bezug auf die entgegengesezten Partheien schwerlich ein anderer

Kanon aufzuſtellen, als der für die Einen, daß dasjenige doch wirklich nicht mehr beſteht, ſondern lediglich der Geſchichte anheimfällt, was deshalb, weil ein anderes, worauf es ſich allein bezieht, nicht mehr vorhanden iſt, auch keine Wirkſamkeit weiter ausüben kann. Für die Anderen aber der, daß wenn man zu einfachen, aber eben deshalb auch für das didaktiſche Gebiet zu unbeſtimmten Formeln zurükkkehrt, nur eine ſcheinbare Befriedigung erreicht wird, welche jedoch nicht länger beſteht, bis die unter der Identität der Formel verborgen gebliebene Uneinigkeit irgendwo hervorbricht. Die Aufgabe dieſes Verfahrens aber beſteht darin, die kirchlichen Säze an das Maaß der obigen Analyſe unſers chriſtlichen Selbſtbewußtſeins zu halten, um theils zu beurtheilen, in wiefern ſie mit derſelben im weſentlichen wenigſtens zuſammenſtimmen, theils was das einzelne betrifft, zu unterſuchen, was von der gangbaren Ausdrukksweiſe beizubehalten iſt, und was hingegen, ſei es nun als unvollkommene Löſung der Aufgabe oder als an und für ſich entbehrliche als Anlaß zu fortwährenden Mißverſtändniſſen aber ſchädliche Zuthat, beſſer aufgegeben wird.

§. 96. Erſter Lehrſaz. In Jeſu Chriſto waren die göttliche Natur und die menſchliche Natur zu Einer Perſon verknüpft.

Augsb. Bek. Art. 3. Daß die Zwo Natur, göttliche und menſch- 52
liche, in Einer Perſon alſo unzertrennlich vereinigt Ein Chriſtus ſind. Conf. Angl. II. (p. 127. [1]) ita ut duae naturae divina et humana integre atque perfecte in unitate personae fuerint inseparabiliter coniunctae, ex quibus est unus Christus etc. Expos. simpl. XI. p. 26. Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro duas naturas divinam et humanam, et has dicimus conjunctas et unitas esse . . in una persona, ita ut unum Christum . . veneremur . . . juxta divinam naturam patri juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem. Conf. Gallic. XV. p. 116. Credimus

[1] Die Seitenzahlen bei den reformirten Bekenntnißſchriften beziehen ſich auf Augusti Corpus etc.

in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse conjunctas ut etiam sint unitae. Conf. Helv. XI. p. 96. Hic Christus . . . cum . . . totum hominem anima et corpore constantem assumsisset, in una individuaque persona duas sed impermixtas naturas — frater noster factus est. Sol. decl. VIII. p. 762. Credimus iam in una illa indivisa persona Christi duas esse distinctas naturas divinam videlicet quae ab aeterno est, et humanam quae in tempore assumta est in unitatem personae filii Dei. Symb. Nic. *Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων . . θεὸν ἀληθινόν . . τὸν δι' ἡμᾶς . . κατελθόντα . . καὶ σαρκωθέντα* etc. Symb. Quic. 28. 29. . . Quia dominus noster Jesus Christus dei filius Deus pariter et homo est. Deus est ex substantia patris ante secula genitus, homo ex substantia matris in seculo natus.

1. Wenn gleich nur in wenigen der hier angeführten symboliſchen Stellen zugleich angedeutet iſt, worauf dieſe Darſtellung der eigenthümlichen Perſönlichkeit des Erlöſers abzwekkt: ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß die Richtung dieſelbe iſt, wie in den bisher hier aufgeſtellten Säzen, nämlich Chriſtum ſo zu beſchreiben (fra-
53 ter, consubstantialis nobis), daß in dem neuen Geſammtleben eine Lebensgemeinſchaft zwiſchen uns und ihm möglich ſei, zugleich aber auch, daß auf das deutlichſte das Sein Gottes in ihm ausgeſprochen werde, woraus ſchon folgt, daß die unbedingteſte Verehrung und die brüderliche Genoſſenſchaft in unſerm Verhältniß zu ihm in eins gebildet ſind. So ſehr wir uns aber hiemit einverſtanden erklären, ſo iſt auf der andern Seite in der Ausführung faſt nichts, wogegen nicht Proteſt eingelegt werden müßte, mögen wir nun auf die wiſſenſchaftliche Beſchaffenheit des Ausdrukks ſehen oder auf deſſen kirchliche Brauchbarkeit. — Was nun zunächſt die erſte betrifft: ſo iſt zuförderſt zu warnen gegen die ſehr verwirrende Bezeichnung des Subjects, wenn der Ausdrukk Jeſus Chriſtus nicht nur gebraucht wird, um das Subject der Vereinigung beider Naturen zu bezeichnen, wobei die vier erſten Stellen mit Recht ſtehen geblieben ſind, ſondern auch die göttliche Natur des Erlöſers von Ewigkeit her vor ihrer Vereinigung

mit der menſchlichen, ſo daß dieſe Vereinigung gar nicht mehr als ein die Perſon Jeſus Chriſtus mit conſtituirendes Moment erſcheint, ſondern vielmehr ſchon als eine Handlung dieſer Perſon ſelbſt. Dieſe Verwirrung iſt aus den beiden altſymboliſchen Stellen am ſchreiendſten in die helvet. Conf. übergegangen [1]. Allein die neuteſtamentiſche Schrift kennt dieſen Gebrauch gar nicht, ja auch den Ausdrukk Sohn Gottes braucht dieſelbe, wo ſie unabhängig redet, nur von dem Subject dieſer Vereinigung [2], und nicht von dem göttlichen darin vor derſelben. Deshalb hat ſich 54
auch unſer Saz an das richtige gehalten. Der Ausdrukk Jeſus Chriſtus ſelbſt iſt freilich auch, wenn gleich ſehr zeitig doch urſprünglich nur durch Mißbrauch, zu einem einzigen Eigennamen zuſammengeſchmolzen, da eigentlich Chriſtus nur die dem Eigennamen beigefügte Bezeichnung der eigentlichen Würde iſt; aber auch in der Verſchmelzung will doch unverkennbar das geſchichtliche und das urbildliche zuſammengefaßt ſein. Weit ſchlimmer aber noch als dieſe ſchwankende Bezeichnung des Subjects iſt dieſes, und kann vor einem ſtrengeren wiſſenſchaftlichen Gericht gar nicht beſtehn, daß für das göttliche und menſchliche gleichmäßig der Ausdrukk Natur gebraucht wird. Schon jeder andere Ausdrukk, der gleichmäßig von beiden gebraucht wäre, würde eine ſolche Formel verdächtig machen, daß ſie die Quelle vieler Verwirrungen werden müßte. Denn wie kann göttlich und menſchlich unter irgend einem Begriff ſo zuſammengefaßt werden, als könnten beides einander coordinirte nähere Beſtimmungen eines und deſſelben allgemeinen ſein, wie z. B. ſelbſt göttlicher Geiſt und menſchlicher Geiſt nicht könnten ohne Verwirrung auf dieſe Weiſe zuſammengeſtellet werden. Beſonders wenig aber eignet ſich zu einem ſolchen gemeinſchaftlichen Gebrauch das Wort Na-

[1] Auch die Conf. belg. macht ſich derſelben theilhaftig X. p. 176. Necesse itaque eum qui Deus sermo filius et Jesus Christus nominatur jam tum extitisse cum ab ipso omnia crearentur.

[2] Niemand wird wol Joh. 1, 18. oder 17, 5. als Inſtanzen gegen dieſe Behauptung anführen wollen.

tur, auch wenn man lateiniſche und griechiſche Etymologie ganz bei Seite ſtellt, und lediglich bei unſerer Gebrauchsweiſe deſſelben ſtehen bleibt. Denn in dem einen Sinne ſezen wir gradehin Gott und Natur einander entgegen, und können alſo in demſelben nicht Gott eine Natur beilegen. Natur iſt uns in dieſem Sinn der Inbegriff alles endlichen Seins, oder wie wir der Natur die Geſchichte gegenüberſtellen, der Inbegriff alles körperlichen auf das elementariſche zurükkgehenden in ſeiner mannigfaltig zerſpaltenen Erſcheinung, in der alles, was wir dadurch bezeichnen, gegenſeitig durcheinander bedingt iſt; und eben dieſes zerſpaltene und bedingte ſezen wir Gott entgegen als dem unbedingten und ſchlechthin einfachen. Eben darum aber können wir auch in dem andern Sinn Gott keine Natur beilegen. Denn immer, mögen wir es nun allgemein gebrauchen, wie in animaliſcher und vegetabiliſcher Natur, oder von einem Einzelweſen, wie wenn wir einer Perſon eine edle oder eine unedle Natur zuſchreiben, immer gebrauchen wir es nur von einem beſchränkten im Gegenſaz begriffenen Sein, in welchem thätiges und leidentliches gebunden iſt, und welches ſich in einer Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen, hier von Einzelweſen dort von Lebensmomenten, offenbart. Und ſo wird bei genauerer Erwägung ſchwerlich abzuläugnen ſein, daß dieſer Ausdrukk, wenn man ihn auf das urſprüngliche griechiſche Wort [1] zurükkführt, die Spuren eines wenn auch unbewußten Einfluſſes heidniſcher Vorſtellungen an ſich trage. Denn in der Vielgötterei, welche die Gottheit eben ſo geſpalten und zertheilt vorſtellt, wie das endliche Sein ſich uns zeigt, hat allerdings das Wort Natur in dem Ausdrukk göttliche Natur denſelben Sinn, in welchem es

[1] φύσις. Von dieſem Tadel ſcheint eine nur deuterokanoniſche Schrift mit getroffen zu werden, indem ſich 2 Petr. 1, 4. der Ausdrukk θείας φύσεως κοινωνοί findet. Allein ſchon der unmittelbare Zuſammenhang ergiebt, daß es damit ſo genau nicht genommen werden kann, wie hier gefordert werden muß, wo es ſich um eine dogmatiſche Hauptbeſtimmung handelt.

auch ſonſt gebraucht wird. Um ſo mehr ſollte man hiedurch gewarnt worden ſein, als die heidniſchen Weiſen ſelbſt ſchon über dieſe unvollkommne Vorſtellung ſich erhoben und von Gott geſagt haben, er ſei über das Sein und Weſen hinauszuſtellen. — Und nicht beſſer ſteht es um das Verhältniß, welches hier aufgeſtellt wird zwiſchen Natur und Perſon. Denn ganz im Widerſpruch mit dem ſonſtigen Gebrauch, nach welchem dieſelbe Natur vielen Einzelweſen oder Perſonen eignet, ſoll hier Eine Perſon an zwei ganz verſchiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Perſon eine ſtetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen 56
Inbegriff von Handlungsweiſen oder Geſezen, wonach die Lebenszuſtände ſowol wechſeln als in einen beſtimmten Kreislauf eingeſchloſſen ſind: wie ſoll die Lebenseinheit beſtehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, wenn die eine einen größern und die andere einen engern Kreislauf darbietet, oder ohne daß ſie in einander verſchmelzen, indem die beiden Syſteme von Handlungsweiſen und Geſezen in dem einen Leben auch wirklich Eines werden? wenn doch von einer Perſon d. h. einem in allen auf einanderfolgenden Momenten gleichen Ich die Rede ſein ſoll. Daher auch bei dem Beſtreben, dieſe Einheit bei jener Zweiheit deutlich zu machen, ſelten etwas andres herauskommt, als daß man die Möglichkeit einer Formel in einer Zuſammenſtellung von Zeichen nachweiſet, aus denen man aber auf keine Weiſe eine Figur conſtruiren kann. Wogegen nicht ſelten derſelbe Schriftſteller, ſobald er dieſe Formel von zwei Naturen vermeidet, etwas ſagt dem man folgen kann und das ſich nachzeichnen läßt [1]. Daher haben auch alle Reſultate des Beſtrebens eine lebendige Darſtellung von der Einheit des göttlichen und

[1] Man vergleiche nur Joann. Dam. III. 19. ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀλλήλαις ἑνωθείσας φύσεις καθ' ὑπόστασιν ἑκάστην ἰδίαν κεκτῆσθαι ὑπόστασιν. δύναναι γὰρ εἰς μίαν συνδραμοῦσαι ὑπόστασιν μήτε ἀνυπόστατοι εἶναι μήτε ἰδιάζουσαν ἑκάστη ἔχειν ὑπόστασιν, ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀμφότεραι. — und III. 2. λόγος σαρκὶ ἐψυχωμένῃ καὶ αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούσῃ ἑνωθεὶς καθ' ὑπόστασιν.

menſchlichen in Chriſto zu verſuchen, ſeitdem es an dieſen Ausdrukk gebunden war, immer zwiſchen den entgegengeſezten Abwegen geſchwankt, entweder beide Naturen vermiſchend zu einem dritten, das keines von beiden wäre weder göttlich noch menſchlich, oder, indem beide Naturen auseinander gehalten werden, theils die Einheit der Perſon nachlaſſend um beide Naturen deſto beſtimmter zu ſondern, theils um die Einheit der Perſon recht feſt zu halten lieber das nothwendige Gleichgewicht ſtörend und eine Natur hinter die andre zurükkſezend und durch ſie beſchränkend. Dieſes giebt ſich auch ſchon zu erkennen in dem Schwanken zwiſchen den Ausdrükken verknüpfen und vereinigen, von denen dem lezten eine Neigung beiwohnt, die Verſchiedenheit der Naturen zu verwiſchen, der erſte aber die Einheit der Perſon zweifelhaft macht. Vorzüglich hebt ſich die gänzliche Unfruchtbarkeit dieſer Darſtellungsweiſe hervor an der Behandlung der Frage ob Chriſtus, die eine Perſon aus zwei Naturen, auch zwei Willen habe nach der Zahl der Naturen, oder nur einen nach der Zahl der Perſon. Denn hat Chriſtus nur Einen Willen: ſo iſt die göttliche Natur unvollſtändig, wenn dieſer Wille ein menſchlicher, und die menſchliche, wenn er ein göttlicher iſt. Hat aber Chriſtus zwei Willen: ſo iſt die Einheit der Perſon, wenn man ſie auch dadurch ſchüzen will, daß er mit beiden Willen immer daſſelbe wolle, doch immer nur ſcheinbar. Denn hieraus ergiebt ſich nur Zuſammenſtimmung, nicht Einheit, und man kehrt durch dieſe Antwort in der That zu der Zerſpaltung Chriſti zurükk. Und nur überflüßig bleibt immer der eine nur den andern begleitende Wille, gleichviel ob der göttliche den menſchlichen begleiten ſoll oder umgekehrt. Offenbar aber, wie wir doch gewohnt ſind, Verſtand und Willen zuſammenzuſtellen, kann man dieſelbe Frage auch aufwerfen in Bezug auf den Verſtand, da ſich denn alles eben geſagte wiederholt, indem jede Natur unvollſtändig iſt ohne den ihr zugehörigen Verſtand, und eine Einheit der Perſon eben ſo wenig beſteht bei einem zwiefachen Verſtand, als bei einem zwiefachen Willen, und gleich undenkbar iſt, daß ein gött-

licher Verſtand, der als Allwiſſenheit alles mit einander ſchaut, daſſelbe denke wie ein menſchlicher, der nur einzeln eines nach dem andern und aus dem andern weiß, und daß ein menſchlicher 58
Wille, der immer nur einzelnes und eines um des andern willen anſtrebt, daſſelbe wolle wie ein göttlicher, deſſen Gegenſtand nur die ganze Welt iſt in der Geſammtheit ihrer Entwikklung. — Gehört endlich zu der wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit des dogmatiſchen Ausdrukks auch dieſes, daß verwandte Lehren leicht müſſen in ihrer Beziehung auf einander aufgefaßt werden können: ſo gereicht unſerer Formel die Art, wie ſie ſich zu den Formeln in der Lehre von der Dreieinigkeit ſtellt, eben nicht zur großen Empfehlung. Dort hat man den Ausdrukk Einheit der Natur bei der Dreiheit der Perſonen vermieden und dafür Einheit des Weſens geſagt. Allein ſo ſehr das auch zu rühmen iſt, weil ſich der Ausdrukk Weſen doch noch weit eher für die Gottheit eignet als der Ausdrukk Natur: ſo drängt ſich doch die Frage unabweisbar auf, wie ſich nun zu jener allen dreien gemeinſamen Einheit des Weſens das verhält, was wir in Chriſto ſeine göttliche Natur nennen, und ob jede von den drei Perſonen außer ihrer Theilnahme an dem göttlichen Weſen auch noch eine eigene Natur habe, oder ob dies etwas der zweiten Natur eigenthümliches ſei; allein eine befriedigende Antwort hierauf finden wir weder hier noch in der Dreieinigkeitslehre. Aber verworrener wird die Sache noch durch den für leztere Lehre in der geſammten abendländiſchen Dogmatik eingeführten anderen Gebrauch des Wortes Perſon, wonach wir nun an dem einen Ort drei Perſonen in Einem Weſen erhalten, und in dem andern eine Perſon aus zwei Naturen. Nimmt man nun die Erklärungen, welche über das Wort Perſon in der Lehre von Chriſto gegeben zu werden pflegen, auch in die Dreieinigkeitslehre mit hinüber — und Anlaß genug iſt dazu vorhanden, wenn doch geſagt wird, Chriſtus ſei nicht erſt durch die Vereinigung beider Naturen eine Perſon geworden, ſondern der Sohn Gottes habe nur die menſchliche Natur in ſeine Perſon mit aufgenommen — ſo müſſen denn 59

die drei Personen unabhängig für sich bestehen und vorhanden sein, und wenn dabei auch jede Person eine Natur ist [1]: so kommen wir fast unvermeidlich zu drei göttlichen Naturen für die drei göttlichen Personen in dem Einen göttlichen Wesen. Soll hingegen dasselbe Wort Person in der einen Lehre etwas anderes bedeuten als in der andern, so daß in der Person Christi noch eine andere Person im andern Sinne des Wortes gesezt ist: so ist die Verwirrung nicht minder groß.

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß nachdem diese Formel sich einmal als Grundlage für alle anderen Bestimmungen über die Person Christi geltend gemacht hatte, ein verwikkeltes und künstliches Verfahren eintreten mußte um diese unhaltbaren Ausdrükke möglichst fehlerfrei zu handhaben; und kaum konnte es auch anders sein, als daß, weil diese Grundlage selbst einen anscheinenden Widerspruch enthält, die ganze Entwikklung nichts anders sein konnte als eine Rechtfertigung gegen diesen Vorwurf in einer Reihe von verneinenden Ausdrükken, welche eben so wenig den wirklichen Gehalt des unmittelbaren Eindrukks aussagen und wiedergeben, als sie auch — was aber bei uns weniger als bei Andern eine Empfehlung für sie wäre — eine Erkenntniß Christi unter der Form der Anschauung also des objectiven Bewußtseins enthalten können. Sonach können wir auch den Werth dieser Theorie für den Gebrauch der Kirche nur sehr gering anschlagen. Eine Anleitung zur richtigen Predigt von Christo kann sie nicht geben, da sie nur negativ ausgeführt ist, sondern höchstens könnte sie dem homiletischen Sprachgebiet zur Prüfung dienen, ob nicht in der Verherrlichung oder in der Ver-
60 anschaulichung Christi Elemente vorkommen, welche die gezogenen Grenzlinien überschreiten. Allein auch in dieser Beziehung sind die Bestimmungen der Schule schon seit langer Zeit ein todter Buchstabe geworden, zu welchem niemand mehr seine Zuflucht

[1] Die Formeln sind hier aus Reinhard Dogmat. §. 92. S. 347. genommen.

nehmen kann. Denn die aſketiſche Sprache auch der rechtgläubigſten Lehrer, ſofern ſie nur nicht ſich begnügen einen überkommenen Buchſtaben fortzupflanzen ſondern die Erbauung und die Kräftigung im lebendigen Glauben ſuchen, liegt ſo weit ab von der Terminologie der Schule, daß kaum geläufige Mittelglieder zwiſchen beiden aufzufinden wären. Eben ſo wenig fruchtbar erſcheint dieſe Entwikklung, wenn man auf die abweichenden Meinungen ſieht, die ſich unter uns geltend machen, theils doketiſcher Art indem ſie den Erlöſer ſo ſehr mit Gott identificiren daß die Wahrheit des menſchlichen dabei nicht beſtehen kann, theils ebionitiſcher indem ſie keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Chriſto und einem ausgezeichneten Menſchen übrig laſſen. Denn ſie ſind durchaus nicht geeignet vermittelſt ihrer nach beiden Seiten hin die Grenzen zu finden zwiſchen dem chriſtlichen das aber durch eignes Ungeſchikk oder durch gegneriſche Entſtellung als unchriſtlich erſcheint, und zwiſchen dem was, weil naturaliſtiſch oder weil fanatiſch, nicht mehr chriſtlich iſt.

3. Hiezu kommt noch daß bei der urſprünglichen Bildung des evangeliſchen Lehrbegriffes für dieſen Artikel eigentlich nichts geſchehen iſt, ſondern die älteren Formeln ſind wiederholt worden. Denn wenn die Frage gleich in den Streitigkeiten zwiſchen beiden evangeliſchen Partheien von einer Seite wieder aufgenommen wurde: ſo konnte doch dies weder zu einer neuen vollſtändigen Durcharbeitung führen, weil die Sache nur bei einem andern Streitpunkt vorkam, noch iſt auch was bei dieſer Gelegenheit feſtgeſezt wurde in dem ganzen Gebiet des Augsburgiſchen Bekenntniſſes zu ſymboliſchem Anſehen gelangt. Daher beſteht wenn die 61
Glaubenslehre ſich vom ſcholaſtiſchen immer mehr reinigen ſoll, auch für dieſes Lehrſtükk die Aufgabe, einen wiſſenſchaftlichen Ausdrukk zu organiſiren, in welchem ſich der Eindrukk, den wir von der eigenthümlichen Würde des Erlöſers aus den Zeugniſſen über ihn gewonnen haben, nicht nur in verneinenden Formeln abſpiegle, und der zugleich, wenigſtens in demſelben Verhältniß

welches bei andern dogmatiſchen Beſtimmungen eintritt, demjenigen nahe gebracht werde, was darüber in den religiöſen Mittheilungen an die chriſtlichen Gemeinen vorkommen kann. Den Grund zu einer ſolchen Bearbeitung, welche das Ineinander des göttlichen und menſchlichen im Erlöſer ſo zu bezeichnen verſucht, daß die beiden aufs gelindeſte geſagt höchſt unbequemen Ausdrükke göttliche Natur und Zweiheit der Naturen in derſelben Perſon gänzlich vermieden werden, hoffen wir nun oben [1] gelegt zu haben. Denn wenn der Unterſchied zwiſchen dem Erlöſer und uns Andern ſo feſtgeſtellt wird, daß ſtatt unſeres verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewußtſein in ihm ein ſchlechthin klares und jeden Moment ausſchließend beſtimmendes war, welches daher als eine ſtetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm, betrachtet werden muß: ſo iſt vermöge dieſes Unterſchiedes alles in ihm, deſſen wir bedürfen, und vermöge ſeiner nur durch ſeine ſchlechthinige Unſündlichkeit begrenzten Gleichheit mit uns auch alles ſo, daß und wie wir es aufzufaſſen vermögen. Nämlich das Sein Gottes in dem Erlöſer iſt als ſeine innerſte Grundkraft geſezt von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zuſammenhält; alles menſchliche aber bildet nur den Organismus für dieſe Grundkraft, und verhält ſich zu derſelben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darſtellendes Syſtem, ſo wie in uns alle andere Kräfte ſich zur Intelligenz
62 verhalten ſollen [2]. Entfernt ſich alſo dieſer Ausdrukk ſehr von der bisherigen Schulſprache: ſo ruht er doch gleichmäßig auf dem pauliniſchen, Gott war in Chriſto und auf dem johanneiſchen, das Wort ward Fleiſch, denn Wort iſt die Thätigkeit Gottes in der Form des Bewußtſeins ausgedrükkt, und Fleiſch iſt die allgemeine Bezeichnung des organiſchen. Inſofern nun alle menſchliche Thätigkeit des Erlöſers in ihrem ganzen Zuſammenhang

[1] §. 94.

[2] Grade ſo das Symb. quic. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus.

von dieſem Sein Gottes in ihm abhängt und es darſtellt, rechtfertigt ſich der Ausdrukk, daß in dem Erlöſer Gott Menſch geworden iſt, als ihm ausſchließend zukommend, wie auch jeder Moment ſeines Daſeins, ſo weit man ihn iſoliren kann, ein neues, ſolches Menſchwerden und Menſchgewordenſein Gottes darſtellt weil immer und überall alles menſchliche in ihm aus jenem göttlichen wird. Und ſchwerlich möchte jemand in dieſer Beſchreibung auch doketiſches oder ebionitiſches nachweiſen können. Sondern ebionitiſch könnte nur der ſie nennen wollen, welcher etwa auf einem empiriſchen Hervortreten göttlicher Eigenſchaften glaubt beſtehen zu müſſen, wenn er in dem Erlöſer übermenſchliches anerkennen ſoll; und doketiſch könnte einer nur das finden, daß dem Erlöſer die Unvollkommenheit des Gottesbewußtſeins abgeht. Beides aber würde auch in dem geltenden Buchſtaben der kirchlichen Lehre keine Stüze finden. Daher wird auch bei den folgenden kirchlichen Säzen unſere Beurtheilung ſich auf den vorangeſchikkten Ausdrukk beziehen, um fortlaufend zu zeigen, in wiefern die Abzwekkung derſelben mit dem, was in jenem Ausdrukk aufgeſtellt iſt, zuſammenſtimmt, und in wiefern die Unangemeſſenheit und Schwierigkeit jener Formeln theils gehindert hat, daß die Ausführung nicht der Abſicht durchaus entſpre- 63
chen konnte, theils auch der ſpizfindigen Leerheit einen Spielraum eröffnet hat.

§. 97. Zweiter Lehrſaz. Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen war die göttliche allein thätig oder ſich mittheilend, und die menſchliche allein leidend oder aufgenommen werdend; während des Vereintſeins beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinſchaftliche.

1. Wenn man die Aufgabe objectiv faßt, Chriſtum als eine ſolche Einheit beider Naturen anſchaulich darzuſtellen: ſo iſt es natürlich und unvermeidlich, den Act der Vereinigung und den

Zuſtand des Vereintſeins von einander zu trennen. Denn jener war nur erſt der Beginn der in der Welt zur Erſcheinung kommenden Perſon Chriſti, und muß alſo auch durch eine Beziehung auf das frühere Nichtſein derſelben ausgedrükkt werden, wogegen dieſer als das eigenthümliche Sein der Perſon ſelbſt auch durch eine allen Momenten gleich angemeſſene Formel beſchrieben werden muß. Für unſere Aufgabe aber ſcheint die Beſchreibung des erſten Anfanges, weil wir von demſelben gar nicht unmittelbar afficirt werden, ein überverdienſtliches Werk zu ſein, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich iſt, beſſer unterbliebe; und ſo bedarf die Aufnahme dieſes Sazes einer beſondern Rechtfertigung. Es iſt aber erſtens ganz in der Ordnung, eine ſolche Differenz wie die zwiſchen Chriſto und allen andern Menſchen auch auf ihren Anfang zurükkzuführen, weil es ein anderes iſt, wenn ſie für urſprünglich erkannt wird, und wiederum der Eindrukk ſich ganz anders modificirt, wenn ſie etwas hinzugekommenes und alſo nur ein ſpäterer Zuſtand einer uns urſprünglich ganz ähnlichen Perſon iſt; und da wir lezteres, wenn wir den em-
64 pfangenen Eindrukk wiedergeben, nur läugnen können: ſo entſteht die Aufgabe, auch den erſten Moment in der Stetigkeit mit jedem ſpäteren vorzuſtellen. Daher auch die beiden obigen Säze zwar den Unterſchied zwiſchen Anfang und weiterem Verlauf beſtimmt feſtſtellen, doch nur ſo gefaßt werden dürfen, wie ſie zugleich in einander aufgehen. Denn auf der einen Seite iſt der Anfang der Perſon zugleich der Anfang ihrer Thätigkeit; auf der andern Seite iſt jeder Moment, ſofern er iſolirt und für ſich betrachtet werden kann, zugleich ein neues Werden dieſer eigenthümlichen Perſönlichkeit. Und wie jede Thätigkeit Chriſti daſſelbe Verhältniß zeigen muß, welches den Act der Vereinigung, die ja nur eine Vereinigung zu ſolchen Thätigkeiten war, ausdrükkt, nämlich daß der Impuls aus der göttlichen Natur herrührt: ſo auch umgekehrt der Act der Vereinigung, weil ja jede Thätigkeit nur einzelne Erſcheinung dieſer Vereinigung iſt, daſſelbe Verhältniß, durch welches jede Thätigkeit Chriſti beſteht,

nämlich daß beide Naturen zu einem zuſammenwirken. Nach dieſem Kanon allein müſſen beide in unſerm Lehrſaz aufgeſtellte, ſo wie alle noch ſonſt vorkommende und von jenen abgeleitete Formeln beurtheilt und angewendet werden.

2. Der Ausdrukk, durch welchen die thätige Mittheilung der göttlichen Natur in jenem Act der Vereinigung näher bezeichnet werden ſoll, daß nämlich in demſelben die göttliche Natur habe die menſchliche in die Einheit ihrer Perſon aufgenommen [1], iſt vielfältig zu tadeln. Nicht nur vermöge des Ausdrukks göttliche Natur, ſondern zunächſt weil er die Perſönlichkeit Chriſti ganz unabhängig macht von der Perſönlichkeit der zweiten Perſon im göttlichen Weſen. Denn da die Sabellianer dieſe läug- 65
neten, aber doch an die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen in Chriſto nicht minder glaubten als die rechtgläubigen Chriſten: ſo ſcheint es eine Ungerechtigkeit gegen Alle, die ſich vielleicht der Sabellianiſchen Anſicht nähern, den Ausdrukk für dieſen Glauben an die rechtgläubige Trinitätslehre zu knüpfen. Zumal der urſprüngliche den Glauben conſtituirende Eindrukk, den die Jünger erhielten, auch ſo wie ſie ihn im Gedanken auffaßten und wiedergaben, mit keiner Kenntniß von einer Trinität zuſammenhing. Das übelſte aber iſt, daß die menſchliche Natur auf dieſe Weiſe auch nur eine Perſon in dem Sinne werden kann, in welchem dieſes einer Perſon in der Trinität zukommt, ſo daß nun das Dilemma entſteht, daß entweder die drei Perſonen müſſen wie menſchliche Perſonen völlig unabhängig für ſich beſtehende Einzelweſen ſein, oder daß Chriſtus als Menſch kein ſolches geweſen iſt, bei welcher Behauptung denn das Bild deſſelben ganz ins doketiſche verſchwimmt. Weit ſicherer iſt daher, wie es auch der Entſtehung und Ausbildung des Glaubens analog iſt, die Lehre von Chriſto unabhängig von jener Lehre

[1] Noch beſonders unglükklich iſt Reinhards Ausdrukk (Dogm. §. 91.): qui (filius Dei) cum natura quadam humana quam sibi adiunxerit unam efficiat personam.

feſtzuſtellen. Man könnte freilich auch unſern erſten Saz noch doketiſch finden, als ob nämlich die Wahrheit der menſchlichen Natur in Chriſto auch dadurch ſchon verloren ginge, daß in der Entſtehung der Perſon Chriſti die menſchliche Natur ſollte ganz leidend geweſen ſein, da ſie doch in der Entſtehung jeder anderen menſchlichen Perſon offenbar die Thätigkeit ausübt, daß ihre leibbildende Kraft ſich zu einer neuen Einheit menſchlichen Daſeins in der Vollſtändigkeit aller Lebensverrichtungen geſtaltet. Allein wenn wir den oben aufgeſtellten Kanon zu Hülfe nehmen, zufolge deſſen zugleich auch der Act der Vereinigung eine gemeinſchaftliche Thätigkeit beider, des ſich mittheilenden göttlichen We-
66 ſens [1] und der zum Aufgenommenwerden von dieſer beſtimmten menſchlichen Natur muß geweſen ſein: ſo ſtellt ſich die Sache ſo, daß die menſchliche Natur allerdings dazu nicht habe thätig ſein können von der göttlichen aufgenommen zu werden, ſo daß etwa das Sein Gottes in Chriſto ſich aus der menſchlichen Natur entwikkelt habe, oder auch nur ſo, daß in der menſchlichen Natur ein Vermögen geweſen ſei das göttliche zu ſich herabzuziehen; ſondern nur die Möglichkeit war ihr allerdings miterſchaffen, und muß ihr auch während der Herrſchaft der Sünde erhalten geblieben ſein, in eine ſolche Vereinigung mit dem göttlichen aufgenommen zu werden, aber dieſe Möglichkeit iſt noch lange weder Vermögen noch Thätigkeit. Hingegen müſſen wir unſerm Kanon zufolge hinzufügen, daß die menſchliche Natur nur als in einer perſonbildenden Thätigkeit begriffen von der göttlichen habe aufgenommen werden können, indem die göttliche Thätigkeit nicht perſonbildend auf dem Wege der Erzeugung iſt. Iſt daher die Rede von dem Entſtehen der eigenthümlichen Perſönlichkeit Chriſti,

[1] In dem Saze ſelbſt habe ich zwar den Ausdrukk göttliche Natur, nachdem ich mich gänzlich mißbilligend über denſelben erklärt, dennoch ſtehen laſſen, und zwar lediglich der Bequemlichkeit halber. Hier aber in der Erörterung des einzelnen findet dieſe Rükkſicht nicht ſtatt, und darum bin ich hier zu dem einfachſten Ausdrukk zurükkgekehrt.

das heißt von der Hineinpflanzung des göttlichen in die menſchliche Natur: ſo war hiebei die leztere nur aufnehmend und konnte ſich nur leidentlich verhalten, indem jede perſonbildende Thätigkeit derſelben ohne jene Thätigkeit der göttlichen Natur immer nur eine gewöhnliche menſchliche Perſon könnte hervorgebracht haben. Sofern aber Chriſtus doch auch eine vollkommen menſchliche Perſon war: ſo muß auch die Bildung dieſer ein Act der menſchlichen Natur, das Ganze alſo ein gemeinſchaftlicher geweſen ſein. Dies erkennen auch alle Dogmatiker an, welche mit 67
Verwerfung der Meinung, daß der Leib Chriſti ganz in Einem Augenblikk gebildet worden [1], oder daß er dem weſentlichen nach mit vom Himmel gekommen [2] die allmählige Bildung der Organiſation vom erſten Lebensanfang an mit zur Wahrheit der menſchlichen Natur rechnen. Aber wie während dieſer Entwikklung die menſchliche Natur nicht ganz leidend war: ſo giebt es auch eine phyſiſche Thätigkeit derſelben für den erſten Lebensanfang mit und neben ihrem in Bezug auf die göttliche Thätigkeit bloß leidentlichen Verhalten. — Auf der andern Seite könnte man ganz entgegengeſezte Bedenken erheben gegen eine beſondere göttliche Thätigkeit bei der Entſtehung der Perſon Chriſti, nämlich daß dieſe Thätigkeit entweder eine zeitliche müſſe geweſen ſein — welches mit dem erſten Kanon ſtritte, daß Gott außer allem Mittel der Zeit bleiben müſſe — oder ſie wäre denn keine beſondere und unmittelbare geweſen, wobei wiederum die ſchon eingeſtandene Uebernatürlichkeit gefährdet wird; und man ſieht

---

[1] Joann. Damasc. III, 2. *καὶ τότε ἐπεσκίασεν ἐπ' αὐτὴν ἡ τοῦ θεοῦ . . ἐνυπόςατος σοφία καὶ δύναμις, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . καὶ συνέπηξεν ἑαυτῷ . . σάρκα ἐψυχωμένην . . οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὑφ' ἓν τελειωθέντος.* — Das andere betreffend ſ. Athanas. ad Epict. Ed. Patav. I. p. 731. *πόθεν δὲ πάλιν ἠρεύξαντό τινες ὕσην ἀσέβειαν . . ὥςε εἰπεῖν, μὴ νεώτερον εἶναι τὸ σῶμα τῆς τοῦ λόγου θεότητος ἀλλὰ συναΐδιον αὐτῷ διὰ παντὸς γεγενῆσθαι, ἐπειδὴ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς σοφίας συνέςη.*

[2] S. Gerhard. loc. III. p. 421.

hieraus, wie auch bei wahrhaft christlicher Gesinnung zwei Abwege können erwählt werden. Um den Ewigen nicht in die Zeitlichkeiten zu verwikkeln, kann man sich entschließen, die Darstellung der eigenthümlichen Würde Christi dadurch zu bedingen, daß er doch wie jede andere Person als ein Erzeugniß der menschlichen Natur müsse angesehen werden können. Und um für eine unmittelbare göttliche Thätigkeit hiebei desto gewisser Raum zu gewinnen, konnte man die Ansicht aufstellen, daß auch die Menschheit Christi nicht erst irgendwann angefangen habe, was indeß nothwendig in das doketische streift, und wodurch die wahre Geschichtlichkeit Christi nicht minder bedroht ist, wie durch das entgegengesezte seine Urbildlichkeit. Dem Schwanken zwischen beiden wird aber vollkommen abgeholfen, wenn man zugiebt, die vereinigende göttliche Thätigkeit sei auch eine ewige, aber nur wie in Gott kein Unterschied ist zwischen Beschluß und Thätigkeit, das heißt für uns nur noch als Rathschluß, und als solcher auch schon mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und in demselben mit enthalten, zeitlich aber sei die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses oder die Erscheinung desselben in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch welchen jener ewige Rathschluß sich wie in Einem Punkte des Raumes, so auch in Einem Moment der Zeit verwirklicht hat. So daß die Zeitlichkeit ganz auf die personbildende Thätigkeit der menschlichen Natur, während deren sie in die Vereinigung aufgenommen ward, zu beziehen ist, und man mit dem gleichen Recht auch sagen kann, Christus sei auch als menschliche Person schon immer mit der Welt zugleich werdend gewesen [1]. —

68

[1] Von den beiden Ausdrükken, deren sich die griechischen Kirchenlehrer für diesen Act der Vereinigung bedienen, ist ἐνσάρκωσις dem ἐνωμάτωσις bei weitem vorzuziehen. Denn lezterer läßt theils die Vorstellung zu, daß der λόγος einem schon fertigen Leibe eingepflanzt worden, theils die, daß er nur mit einem Leibe verbunden worden, die Stelle der Seele aber selbst vertreten habe. Beides fällt bei ἐνσάρκωσις weg. Daher auch dieser Ausdrukk und das entsprechende incarnatio wo der Gegen-

Zu der Darſtellung dieſes Actes der Vereinigung und des Ver- 69
hältniſſes beider Naturen in demſelben gehören noch zwei Formeln, die eine, welche die Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur in Chriſto vor ihrer Vereinigung mit der göttlichen ausſagt, die andere, welche ſeine übernatürliche Zeugung behauptet.

Was die erſte betrifft ſo iſt der Saz, daß die menſchliche Natur Chriſti an und für ſich unperſönlich ſei oder keine eigne Subſiſtenz habe, ſondern nur durch die göttliche ſubſiſtire, in dieſem ſcholaſtiſchen Gewand ſehr dunkel und unbeholfen. Es iſt eine nicht leicht zu löſende Aufgabe, daß man ſich etwas als die menſchliche Natur Chriſti denken ſoll aber doch unperſönlich, da doch die uns Allen gemeinſam zukommende Natur nur die eines Einzelnen heißen kann, inſofern ſie in ihm perſönlich geworden iſt. Geht man aber in den Gedanken ein: ſo muß die neue Verlegenheit eintreten, wie doch die menſchliche Natur in Chriſto bei dieſer Unperſönlichkeit nicht unvollkommner ſei als in uns Allen. Indeß kommt es nur auf eine richtige Auffaſſung an, um dieſe Verwirrung zu heben. Der Ausdrukk menſchliche Natur kann doch eigentlich nur dieſe Lebensform als Einheit bedeuten, wie ſie ihrem Weſen nach perſonenbildend iſt, und in dem wechſelnden Verlauf perſönlichen Lebens ihr Daſein hat; daher denn die Entſtehung jedes Einzelweſens unſerer Gattung als eine That zu betrachten iſt, welche die menſchliche Natur als lebendige Kraft durch ſich ſelbſt vollbringt. Die Meinung iſt nun die, daß weil durch dieſe That nur der Keim zu dem unvollkommnen und getrübten, nicht aber jenes ſchlechthin kräftige Gottesbewußtſein einer Perſon hätte mitgegeben werden können, in der Perſon Chriſti aber eben dieſes ſchon von ihrem erſten Lebensanfang an in der Entwikklung begriffen ſein mußte, eben deshalb die Perſon Chriſti ohne das Hinzutreten der vereinigenden gött-

ſtand eigentlich abgehandelt wird, weit gewöhnlicher ſind als corporatio und ἐνσωμάτωσις.

lichen Thätigkeit nicht würde zu Stande gekommen sein. Der
70 Ausdrukk aber bleibt immer verkehrt, daß die menschliche Natur Christi würde unpersönlich gewesen sein, und es heißt immer nur, die menschliche Natur würde nicht diese Persönlichkeit Christi geworden sein, sondern jene göttliche Einwirkung auf die menschliche Natur sei beides zugleich, und als dasselbe gewesen, das Menschwerden Gottes im Bewußtsein und das Gebildetwerden der menschlichen Natur zur Persönlichkeit Christi. So wie auch der Ausdrukk seine menschliche Natur würde unpersönlich geblieben sein, der auch nur scheinbar verneinend ist, nur bedeutet die Beständigkeit jener selbigen göttlichen Einwirkung und dessen was aus ihr folgt in der Person Christi. Die Formel ist aber gebildet mit besonderer Rükksicht auch auf diejenigen, welche das Wort erst später nachdem die Person Jesu längst zur Vollkommenheit gebildet war, mit derselben vereinigen wollen, mithin eine Persönlichkeit seiner menschlichen Natur ohne diese Vereinigung annehmen.

Wie nun schon in dieser Formel liegt, daß bei der Entstehung der Person Christi eine übernatürliche Einwirkung statt gefunden hat: so hängt nun mit ihr die zweite zusammen, welche zu diesem noch ein anderes *übernatürliches* nämlich die gänzliche Ausschließung der männlichen Thätigkeit *bei der Erzeugung Christi* hinzufügt. Denn ein anderes ist dieses, indem ja daraus, daß diese Thätigkeit nicht mitgewirkt hat, das Sein Gottes in Christo unmöglich kann erklärt werden. Man muß diese Bestimmung aus einem zwiefachen Gesichtspunkt betrachten, einmal in Bezug auf die darüber vorhandenen neutestamentischen Zeugnisse, und dann in Bezug auf ihren dogmatischen Werth. Jenen Erzählungen [1], auf welche in dem weiteren Verfolg der Geschichte Christi nirgend zurükkgegangen wird, auf die sich auch
71 keine apostolische Stelle beruft, treten nun entgegen sowol die beiden Geschlechtsregister Christi, welche ohne irgend eine Rükksicht auf jene Angaben schlicht und ungekünstelt auf Josef zurükk-

[1] Matth. 1, 18 — 25 und Luk. 1, 31 — 34.

gehen, theils was den Johannes betrifft nicht nur ſein Stillſchweigen über die Sache ſelbſt, ſondern die Art wie er ohne alle berichtigende Bemerkung erzählt, daß Jeſus von Landsleuten und Bekannten Joſefs Sohn genannt wird [1]; und ähnliches findet ſich auch in jenen beiden Evangelien [2]. Wer nun jene Erzählungen buchſtäblich genau nimmt, hat freilich ein Wunderbares mehr zu vertreten; aber niemand wird wol behaupten wollen, durch dieſe Annahme komme in unſern Glauben ein ſeinem wahren Weſen widerſtreitendes Element, wiewol allerdings diejenigen hiezu nach Kräften beitragen, welche ſich in Parallelen zwiſchen dieſen Nachrichten und den mancherlei jüdiſchen und heidniſchen Sagen von übernatürlichen Empfängniſſen ausgezeichneter Männer wohlgefallen. Eben ſo, wenn Andere Bedenken trügen, unter dieſen Umſtänden auf jene Erzählungen allein eine Lehre zu gründen, und vielleicht gar als unerlaßlichen Glaubensſaz aufzuſtellen, ſondern ſich eher veranlaßt fänden, aus den vorhandenen Angaben zu ſchließen, daß unter den urſprünglichen Jüngern Chriſti weder ein großer Werth auf dieſen Umſtand gelegt worden, noch auch eine ganz feſte und allgemein anerkannte Ueberlieferung darüber vorhanden geweſen ſei: würde man ihnen keineswegs abſprechen können, daß wer auch nicht an ſeine übernatürliche Zeugung in dieſem Sinne glaube, doch ſehr wohl an Chriſtum als Erlöſer glauben könne. — Was nun den zweiten Geſichtspunkt, nämlich den dogmatiſchen Werth dieſer Annahme betrifft, ſo ſind zuerſt nicht nur die alten ſymboliſchen Stellen [3] ſo gefaßt, daß ſie ſo gut als gar nichts von einer dogmatiſchen 72
Abzwekkung merken laſſen, ſondern daſſelbe gilt auch von den neueren aus ihnen entlehnten [4], deren Zuſäze zu den theils wie-

[1] Joh. 6, 42. [2] Matth. 13, 55. Luk. 4, 22.

[3] Symb. rom. τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου· qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine. — Symb. Nic. Const. σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

[4] Conf. Aug. 8. natus ex virgine Maria. — Exp. simpl. XI.

der aufgenommenen, theils als gebilligt vorausgeſezten Ausdrükken der alten [1] kaum hie und da eine leiſe dogmatiſche Färbung haben, ſei es nun in Beziehung auf die Erbſünde oder auf die Einpflanzung des göttlichen in die menſchliche Natur; denn dieſes ſind doch die einzigen, um derentwillen die Thatſache eine Wichtigkeit für den chriſtlichen Glauben haben kann. Eine genauere Betrachtung wird aber zeigen, daß ſie in beider Hinſicht vollkommen gleichgültig iſt. So wie wir nämlich das in unſerm Sinn übernatürliche für die Perſon des Erlöſers ſchon in beider Beziehung in Anſpruch genommen haben, iſt auch ſchon, wenn es auch nicht deutlich ausgeſprochen ward, die natürliche Erzeugung als eine durch beiderſeitige Geſchlechtsthätigkeit vermittelte That
73 der perſonbildenden Kraft der menſchlichen Natur für unzureichend, um ſeine Entſtehung zu begreifen, erklärt worden. Denn zufolge deſſen, was über das Begründetſein der Sündhaftigkeit jedes Einzelnen in dem früheren Geſchlecht geſagt iſt [2], konnte die natürliche Erzeugung den Erlöſer nicht hervorbringen, wenn er doch nicht ſelbſt durfte dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Daſſelbe gilt auch von dem andern Punkt. Denn die reproductive Kraft der Gattung kann nicht hinreichen ein Einzelweſen hervorzubringen, durch welches erſt etwas in die Gat-

---

p. 26. non ex viri coitu sed conceptum purissime ex spiritu sancto et natum ex Maria semper virgine. Conf. Helv. XI. p. 96. carnem . . ex intacta virgine Maria, spiritu cooperante, sumens. Conf. Gallic. XIV. p. 116. cuius caro sit vere semen Abrahae et Davidis, quamvis arcana et incomprehensibili spiritus sancti virtute fuerit suo tempore in utero beatae illius virginis concepta. Conf. Anglic. II. p. 127. in utero beatae virginis ex illius substantia naturam humanam assumsit. Conf. Belg. XVIII. p. 180. conceptus in utero beatae virginis Mariae idque virtute spiritus sancti absque viri opera.

[1] Selbſt wo die Erwähnung der Sache ganz fehlt, wie im Symb. Quic. und der Conf. Hungar. iſt darin keine Abſichtlichkeit zu ſuchen.

[2] S. §. 69.

tung ſelbſt hineingebracht werden ſoll, was noch gar nicht in ihr geweſen war, ſondern es muß zu dieſer Kraft noch eine mit ihrer Thätigkeit ſich verbindende ſchöpferiſche Thätigkeit hinzugedacht werden, und nur eine ſolche kann auch den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geſchlechtsthätigkeit in der Erzeugung aufheben; und in dieſem Sinn poſtulirt jeder, der in dem Erlöſer eine natürliche Unſündlichkeit und eine neue Schöpfung durch Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen annimmt, auch eine übernatürliche Erzeugung. Allein wozu die natürliche Erzeugung unzureichend iſt, dazu muß die theilweiſe Aufhebung derſelben auch unzureichend ſein. Denn dadurch, daß ein Leben in der Jungfrau ohne Beiwohnung entſtand, kann das Sein Gottes in demſelben nicht begründet worden ſein; und eben ſo wenig konnte der Mangel eines väterlichen Antheils an dem neuen Leben, wenn doch der mütterliche ganz der natürliche blieb, daſſelbe von der Gemeinſchaft mit dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit befreien. Daher bildete ſich auch zeitig genug die ergänzende Vorſtellung, auch Maria müſſe von der angeſtammten Sündhaftigkeit frei geweſen ſein auf dieſelbe Weiſe. Allein eines theils müßte dann aus demſelben Grunde von der Mutter der Maria und ſo weiter 74
hinauf daſſelbe behauptet werden, andern theils würde doch auch jede wirkliche Sünde der Maria, ſofern nämlich jeder pſychiſche Moment auch ſeine leibliche Seite hat, auf das Kind, ſo lange ſein Leben in dem ihrigen eingeſchloſſen war, eine Rükwirkung ausgeübt haben. Giebt es alſo keine Lehre oder Ueberlieferung von einer fortlaufenden Reihe unſündlich empfangener und gebliebener Mütter: ſo iſt auch die Aufhebung des männlichen Antheils an der Erzeugung des Erlöſers in beiden Beziehungen unzureichend, mithin deren Annahme überflüßig. Alles beruht folglich auf der höheren Einwirkung, welche als eine ſchöpferiſche göttliche Thätigkeit auch, wenn die Erzeugung vollkommen natürlich war, doch eben ſo den väterlichen Einfluß wie den mütterlichen dahin abändern konnte, daß keine Sündhaftigkeit begründet ward, wie

doch nur sie vermochte die natürliche Unvollkommenheit des erzeugten zu ergänzen. Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt also wesentlich und nothwendig, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll, die nähere Bestimmung desselben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den wesentlichen Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen, ist also auch an und für sich gar kein Bestandtheil der christlichen Lehre. Wer sie also annimmt, der nimmt sie nur an wegen der in den neutestamentischen Schriften davon enthaltenen Erzählungen, und so gehört der Glaube daran, wie an manches Thatsächliche was eben so wenig nothwendig mit der Würde und dem Geschäft des Erlösers zusammenhängt, nur zu der Lehre von der Schrift; und Jeder hat sich darüber nach richtiger Anwendung der von ihm bewährt gefundenen Grundsäze der Kritik und Auslegungskunst zu entscheiden. Wer nun eine übernatürliche Erzeugung in unserm Sinne doch annimmt, der kann wenigstens schwerlich in dem übernatürlichen was sie enthalten Grund finden, diesen Erzählungen den geschichtlichen Charakter abzusprechen oder von der buchstäblichen Erklärung abzuweichen, so wie dem, der sie nicht buchstäblich und geschichtlich gelten lassen kann, doch unbenommen bleibt, der eigentlichen Lehre von der übernatürlichen Erzeugung treu zu bleiben. Ist es aber überflüßig, über die jungfräuliche Empfängniß eine eigentliche Lehre aufzustellen: so ist es auch bedenklich, weil man nur gar zu leicht in naturwissenschaftliche Untersuchungen verwikkelt wird, welche ganz außerhalb unseres Gebietes liegen [1]. Und nun ist nur über diese in der Christenheit allgemein herrschend gewordene Vorstellung, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch folgendes zu bemerken. Erstlich, so wenig dies physiologisch übernatürliche schon von selbst das in sich schließt, was wir von der göttlichen Einwirkung bei der Er-

[1] Man bedenke nur z. B. die in den angeführten symbolischen unterstrichenen Ausdrükke.

zeugung des Erlösers fordern, eben so wenig hat es auch Einfluß auf den volksthümlichen Charakter der Persönlichkeit Jesu, weder um schon für sich das auszutilgen, worin eine Gemeinschaft mit der Sündhaftigkeit läge, noch um ihn dessen zu berauben, was zu seiner Geschichtlichkeit gehört. Zweitens, aus demselben Grunde muß man sich auch hüten, die Vorstellung, wie sie ja keinen andern Grund hat als die evangelischen Erzählungen, weiter auszuspinnen als diese es erfordern; wonach die Behauptung, Maria sei fortwährend Jungfrau geblieben, als völlig grundlos abzuweisen ist. Drittens darf die Vorstellung sich nun auch nicht gründen und eben so wenig schließen lassen wollen auf eine Verwerflichkeit des Geschlechtstriebes, als ob seine Befriedigung etwas sündliches und Sünde hervorbringendes sei. Endlich ist, wenn man auch die Erzählungen buchstäblich und geschichtlich nimmt, doch eine didaktisch genaue Terminologie darin nicht vorauszusezen; besonders ist zu bedenken, daß der En- 76
gel damals zur Maria nicht in dem bestimmteren neutestamentischen Sinn von dem heiligen Geist reden konnte [1]. Daher alle erkünstelten Erklärungen [2] darüber, weshalb diese Wirkung dem h. Geist besonders beigelegt werde, unzeitig sind. Nur ganz Ungeweihete aber können gegen allen wohl unterscheidenden Gebrauch der Kirchenlehrer [3] das Verhältniß so verwirren, daß sie Jesum den Sohn des h. Geistes nennen.

3. Die zweite Formel unseres Sazes, welche den Zustand des Vereintseins beider Naturen beschreibt, kann auch nur, wenn wir den vorangestellten Kanon zu Hülfe nehmen, richtig ver-

---

[1] Damit stimmt richtig verstanden überein Joan. Damasc. I, 19. III, 11. τῇ μὲν ἐνσαρκώσει ταῦ λόγου οὔτε ὁ πατὴρ οὔτε τὸ πνεῦμα κατ' οὐδένα λόγον κεκοινώνηκεν εἰ μὴ κατ' εὐδοκίαν, wiewol er anderwärts auch ungenauer und anders redet.

[2] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 416., dessen Erklärungen vornehmlich Hilarius de fid. trin. II. zum Grunde liegt.

[3] Viele Stellen hierüber bei Gerh. a. a. O.

ſtanden werden. Sonſt könnte man leicht die Gemeinſchaft für eine gleiche halten, und, weil ein abſolutes Gleichgewicht nicht vorauszuſezen iſt, auch abwechſelnd ein Uebergewicht auf Seiten der menſchlichen Natur annehmen. Die Gemeinſchaftlichkeit muß aber in jedem Moment eine ſolche ſein, daß von dem Sein Gottes in Chriſto die Thätigkeit ausgeht, und die menſchliche Natur in die Gemeinſchaft derſelben nur aufgenommen wird. Denken wir hiebei an den freilich nicht zu überſehenden Gegenſaz zwiſchen überwiegend thätigen und überwiegend leidentlichen Momenten im menſchlichen Leben: ſo könnte man freilich beſorgen, daß dennoch auf dieſe Weiſe die Vollſtändigkeit des menſchlichen Daſeins für Chriſtum verloren ginge, da ja leidentliche Zuſtände nicht können von dem göttlichen in ihm ausgehn, und doch al-
77 les von dieſem ausgehen ſoll, mithin die leidentlichen ihm fehlen müßten. Faſſen wir dieſes gleich am allgemeinſten: ſo finden wir einen leidentlichen Zuſtand als nothwendig ja gleichſam ſtetig in Chriſto geſezt, ſo daß gewiſſermaßen alle ſeine Handlungen von demſelben abhängen, nämlich das Mitgefühl mit dem Zuſtand der Menſchen, zugleich aber werden wir in allem was hievon ausging am beſtimmteſten den Impuls des verſöhnenden Seins Gottes in Chriſto erkennen, welcher alſo ſcheint durch einen leidentlichen Zuſtand, der nur in der menſchlichen Natur beginnen konnte, bedingt zu ſein. Wenn nun dem wirklich ſo wäre, und Chriſtus könnte zu allen jenen Handlungen alſo auch ſtreng genommen zu dem ganzen Erlöſungswerk nur gekommen ſein durch eine gleichſam zufällige Wahrnehmung: ſo wäre dadurch auch ohnfehlbar unſere ganze Vorſtellung von dem Erlöſer nicht mehr dieſelbe, welche wir uns bis jezt vergegenwärtigt haben. Unſer Kanon nöthigt uns aber auch die menſchliche Natur Chriſti während jener Wahrnehmungen nicht als für ſich und durch ſich bewegt zu denken, ſondern nur in die Gemeinſchaft einer Thätigkeit des göttlichen in Chriſto aufgenommen. Dieſes nun iſt die göttliche Liebe in Chriſto, welche der menſchlichen Natur einmal für immer oder in jedem Moment, gleichviel wie man es ausdrükke,

die Richtung auf die Wahrnehmungen der geiſtigen Zuſtände der Menſchen gab. Vermöge dieſer Wahrnehmungen und in Folge derſelben entwikkelten ſich dann wieder die Impulſe zu den einzelnen hülfreichen Handlungen. So daß in dieſer Wechſelbeziehung alle urſprüngliche Thätigkeit nur dem göttlichen zukommt und alles leidentliche nur der menſchlichen Natur. Denn auch die durch jene Impulſe bedingten menſchlichen Thätigkeiten tragen den Charakter des leidentlichen an ſich. Allerdings aber mußte es auch in Chriſti Leben andere leidentliche Zuſtände geben, die nicht von irgend einem geiſtigen Impuls ausgehen, ſondern nur von dem natürlichen Zuſammenhang der menſchlichen Organiſa- 78
tion mit der äußeren Natur. Auf dieſe Zuſtände nun iſt, ebenfalls unſerm Kanon gemäß, die urſprünglich nur für den Act der Vereinigung beſtimmte Formel anzuwenden, daß die menſchliche Natur nicht die perſönliche Chriſti ſei vor ihrem aufgenommenſein in die Vereinigung mit der göttlichen. Denn alle ſolche Zuſtände waren noch unperſönlich, ſo lange ſie bloß leidentlich waren; ihr aufgenommenwerden in das innerſte perſönliche Bewußtſein aber und ihr durchdrungenwerden von einem göttlichen Impuls war ſo ſehr eines, daß ſie vor dem lezten nur noch als ein äußerliches und fremdes aufgenommen wurde. So daß wir alles zuſammengefaßt ſagen können, kein thätiger Zuſtand könne in Chriſto geweſen ſein, der nicht als ein für ſich beſtehender betrachtet von dem Sein Gottes in ihm wäre angefangen und von der menſchlichen Natur vollendet worden, und eben ſo kein leidender deſſen ihn erſt zu einem perſönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denſelben Gang genommen. — Hiegegen wäre allerdings die Einwendung zu machen, daß wenn man einzelne Momente unterſcheidet, und den Anfang aller auf dieſe Weiſe zeitlich auf einander folgenden Thätigkeiten dem göttlichen in Chriſto zuſchreibt, dieſes alsdann gewiß, in Widerſpruch mit dem was von einem Sein Gottes geſagt werden kann, als ein zeitliches mit entſtehender und vergehender Thätigkeit beſchrieben wird. Allein auch dieſes löſet ſich auf, wenn wir nur die

ſchon oben [1] auf daſſelbe Bedenken hinſichtlich des Actes der Vereinigung gegebene Antwort nach Anleitung unſeres Kanon fortſezend ſagen, daß auch während des Vereintſeins das göttliche Weſen in Chriſto ſich ſelbſt gleich bleibend, nur auf zeitloſe Weiſe thätig geweſen, und nur die ſchon vermenſchlichte in
79 das Gebiet der Erſcheinung übergehende Seite dieſer Thätigkeit zeitlich ſei. So daß in Chriſto ſelbſt die urſprüngliche aufnehmende göttliche Thätigkeit und die göttliche Thätigkeit währen der Vereinigung nicht zu unterſcheiden iſt; alle Thätigkeiten aber, ſo fern ſie zeitlich unterſchieden werden, auch nur Entwikklungen der menſchlichen ſind. Jeder thätige Moment Chriſti, mochte er nun mehr als Verſtandesthätigkeit oder als Willensthätigkeit anzuſehen ſein, war auf menſchliche Weiſe geworden ein Reſultat der zeitlichen Entwikklung; und nur inſofern alle erſcheinende Thätigkeit Chriſti nur ſo aufzufaſſen iſt, kann man ihm mit Recht eine vollſtändige menſchliche Seele zuſchreiben, die aber innerlich von dieſem beſonderen Sein Gottes in ihm getrieben wird, welches ſich ſelbſt gleich bleibend und unveränderlich jene in der Mannigfaltigkeit ihrer Functionen und Momente durchdringt, wie ſich dieſe Mannigfaltigkeit immer weiter entwikkelt [2]. Dies iſt nun auch der Sinn des Ausdrukks der Schule, daß die Vereinigung eine perſönliche ſei. Nicht eine eigne Natur ſoll dadurch werden, welche von anderem menſchlichen Sein könnte und müßte unterſchieden werden, ſondern was durch das Sein Gottes in Chriſto wird iſt alles vollkommen menſchlich, und conſti-

---

[1] Unter 2. in dieſem §.

[2] Daſſelbe ſagt unter Andern ſchon, wenn man ihn nur richtig auffaßt, Joann. Dam. III, 7. (p. 215 seq.) *Ἰσέον δὲ, ὡς εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμὲν, ἀλλ' οἴδαμεν ὅπως ἐκ τῆς θεΐας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν· αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει καθὼς βούλεται καὶ περιχώρει, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν. καὶ αὕτη μὲν τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι* (wovon weiter unten) *μένουσα αὐτὴ ἀπαθὴς, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν* (wozu auch alles zeitliche gehört) *ἀμέτοχος.*

tuirt zuſammen eine Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufes, in welchem alles was zur Erſcheinung kommt rein menſchlich iſt und eines aus dem andern geahnet werden kann, indem jeder Moment die früheren voraus ſezt, ganz verſtanden aber nur alles werden kann unter Vorausſezung jener Vereinigung, durch welche allein dieſe Perſon werden konnte, ſo daß auch jeder Moment das göttliche in Chriſto als das ihn bedingende kund giebt. Und wenn wir nach allem bisherigen das Gebiet unſerer beiden Säze gegen einander abwiegen, ſo werden wir ſagen müſſen, daß ausſchließend der erſte nur anwendbar iſt für den ſchlechthin erſten Anfang des Daſeins als das Leben als ein einfaches wurde, mithin daß dieſes vor die zuſammenhängende Erſcheinung Chriſti fällt. Und eben ſo ausſchließend der lezte nur nach dieſer Erſcheinung, denn nur wenn das menſchliche ſchlechthin vollendet iſt, und nichts mehr wird in dem Zuſammenſein mit dem Sein Gottes, kann es ausſchließlich mitwirkend ſein. Und ſo iſt es begreiflich, daß es für die Zeit dieſer Erſcheinung zwei verſchiedene Auffaſſungsweiſen giebt, welche wiewol zuſammengehörig aus Unkenntniß ihres wahren Verhältniſſes ſich feindſelig gegenüber ſtellen. Die eine welche in jedem Moment ſo ausſchließend auf das anfangende göttliche ſieht, daß ſie in Gefahr ſteht den menſchlichen Zuſammenhang aus dem Auge zu verlieren; die andere welche überall ſo vollſtändig den menſchlichen Zuſammenhang ergreifen will, daß wenig fehlt, ſie verlöre das zum Grunde liegende göttliche aus den Augen. 80

4. Mit beiden Formeln unſeres Lehrſazes ſtimmen auch die alten freilich bloß verwahrenden nicht aber irgend etwas conſtruirenden Regeln überein, welche im Gefolge der Concilienverhandlungen ſchon in den älteſten Syſtemen [1] ausgeführt ſind. Bei der erſten Dreiheit derſelben [2] liegt offenbar der Gedanke zum

[1] z. B. Joan. Dam. III, 3. flgd.

[2] ἀχωρίςως ἀδιαιρέτως und ἀδιαςάτως.

81 Grunde, daß die göttliche Natur in Chriſto von der menſchlichen in ihm auf keinerlei Weiſe geſchieden ſei, ſo daß man beide von einander ſondern könne. Jede Scheidung, wenn man ſie auch nach Anleitung jener Formeln räumlich oder zeitlich faſſen wollte, könnte doch immer nur eine Scheidung der Thätigkeiten ſein; und gäbe es nun eine ſolche, ſo müßte es in Chriſto auf der einen Seite menſchliche Thätigkeiten geben, die auch nicht von dem Impuls des göttlichen abhängen, und auf der andern göttliche die ſich durch nichts in ſeiner menſchlichen Natur kund gegeben hätten. Dieſe könnten aber auch ihre Abſtammung aus dem Act der Vereinigung nicht nachweiſen, weil ſie keine Aehnlichkeit mit demſelben an ſich trügen; und ſomit wehren jene Formeln daſſelbe ab was auch unſer Kanon abwehrt. Die andere Dreiheit [1] hat ganz deutlich die Abzwekkung jede Vorſtellung von einer Umänderung der einen Natur durch die andere abzuweiſen. Durch eine jede ſolche nun, die ja von dem menſchlichen müßte ausgegangen ſein, wäre das göttliche ein zeitlich und räumlich bedingtes geworden; ſo wie, wenn die menſchliche durch das göttliche wäre verändert worden, die Perſon aus der Identität mit den übrigen heraus gerükkt worden wäre. In beiden Fällen alſo beſtände nicht die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen. Die Abzwekkung iſt alſo auch hier dieſelbe, weshalb wir das göttliche in der Vereinigung ſo zu faſſen ſuchen, wie es allein mit der Vollſtändigkeit des menſchlichen beſtehen kann, und umgekehrt. Nichts deſto weniger ſind dieſe Formeln nicht wieder aufzunehmen, da ſie durchaus auf der Vorſtellung der Gottheit als Natur beruhen, welche überall nur verwirrend einwirken kann. — Mit dieſen negativen Formeln wäre es auch Zeit der Dogmengeſchichte
82 auch die höchſt leere formaliſtiſche Theorie zu übergeben, wie Säze von Chriſto, wenn ſie richtig ſein ſollen, verſchieden müſſen gebildet werden, je nachdem von der ganzen Perſon Chriſti oder nur von einer von beiden Naturen die Rede iſt. Sollen derglei-

[1] ἀναλλοιώτως ἀτρέπτως und ἀσυγχύτως.

chen Regeln auch als Norm für den Ausdrukk auf dem Gebiet der erbaulichen Mittheilung dienen, damit er ſich nur innerhalb dieſer Schranken bewege: ſo könnten ſie nur nüzlich ſein in Zeiten der Verkezerungsſucht, die doch unter dieſer Form ſchwerlich wiederkehren wird. Im allgemeinen dürfen wir uns jenen älteren Zeiten nicht gleichſtellen, wo der ſtrengere Lehrausdrukk nur aus den volksmäßigen Darſtellungen ausgezeichneter Männer ſich allmählig geſtaltete. Sondern jezt da das Syſtem vollendet iſt, und die Entwikklung der Schule ihren eigenen Gang geht, müſſen die chriſtlichen Redner ſo gut als die Dichter die Freiheit haben ſich auch ſolcher Ausdrükke zu bedienen, welche ſich in die Terminologie der Schule gar nicht einſchalten laſſen, wenn ſie nur in ihrem unmittelbaren Zuſammenhang, aus dem ſie nicht herausgeriſſen werden ſollen, unbedenklich ſind, und nichts die Würde des Erlöſers verringerndes oder das Gefühl für dieſelbe verlezendes zum Grunde liegt. Sollen hingegen dieſe Regeln nur der Schule ſelbſt dienen um ſich auf jedem Punkt deſto leichter über die Zuſammenſtimmung einzelner Formeln mit den allgemeinen Säzen zu orientiren: ſo ſind ſie zu ſehr auf den Gebrauch des Ausdrukks Natur für das göttliche wie für das menſchliche baſirt, als daß ſie von Nuzen ſein könnten, wenn man dieſe Darſtellungsweiſe verläßt. Und wir haben einen weit beſſeren Kanon an der Formel daß in Chriſto erſt die Schöpfung des Menſchen vollendet iſt. Denn da das ihn von allen Andern unterſcheidende ſein Innerſtes iſt: ſo muß nun das ihm einwohnende Sein Gottes ſich zu der geſammten menſchlichen Natur verhalten, wie das vorher innerſte zu dem geſammten menſchlichen Organismus, welche Analogie ſich auch ſchon, wenngleich nicht deutlich ausgeſprochen, durch die ganze bisherige Darſtellung gezogen hat. 83

5. Aus der hier dargelegten Beſchaffenheit des Seins Gottes in Chriſto und der Nothwendigkeit die Behandlung des höchſten Weſens als eine Natur aufzugeben, ſo wie aus dem was ſchon über die göttlichen Eigenſchaften gelehrt worden, folgt ſchon

ſelbſt, daß die Theorie von einer gegenſeitigen Mittheilung der Eigenſchaften beider Naturen an einander ebenfalls aus dem Lehrbegriff zu verweiſen und der Geſchichte deſſelben zu überliefern iſt. Denn ſofern wir zu unſern Vorſtellungen von göttlichen Eigenſchaften nur durch Analogie gelangen, ſagt die Beilegung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur, wenn dieſe nicht durch die Unendlichkeit derſelben zerſtört werden ſoll, nichts aus als die ſchlechthinige menſchliche Vortrefflichkeit. Sofern aber auf der andern Seite jede einzelne Eigenſchaft nur eine Negation des menſchlichen Weſens iſt, und ſie nur wenn in Eins zuſammengeſchaut das göttliche Weſen darſtellen können: ſo erträgt die menſchliche Natur auch ſchon die einzelnen Glieder dieſer Zuſammenſchauung nicht. Wollte man z. B. der menſchlichen Natur die Identität von Allwiſſenheit und Allmacht beilegen, ſo daß die eine und ſelbige allwiſſende Allmacht und allmächtige Allwiſſenheit der göttlichen Natur die angenommene menſchliche ſollte durchdrungen haben, [1] wie die Gluth das Eiſen: ſo konnte während dieſer Mittheilung nichts menſchliches mehr übrig ſein in Chriſto, weil alles menſchliche weſentlich eine Negation der allwiſſenden
84 Allmacht iſt. Kommt man alſo darauf zurükk die göttlichen Eigenſchaften als ganz oder zum größten Theil quiescirend zu denken — doch iſt dann das erſtere allein folgerecht, ſo daß auch die Wunder nicht auf eine als Ausnahme eingetretene Wirkſamkeit der göttlichen Eigenſchaften zurükkgeführt werden [2] — ſo zeigt ſich die Leerheit dieſer ganzen Theorie aufs deutlichſte. Denn da göttliche Eigenſchaften nur Thätigkeiten ſind, worin beſteht die Mittheilung derſelben wenn ſie unthätig ſind? Auch hörte dann die Vereinigung der Naturen gänzlich auf eine dogmatiſche Vor-

---

[1] S. Sol. decl. p. 778. cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet ut in proprio suo corpore etiam . . in assumpta humana natura divinam suam virtutem exerceat . . idque ea quodammodo ratione qua . . ignis in ferro candente agit.

[2] S. Reinh. Dogm. §. 97. 2, 6.

ſtellung im engeren Sinne zu ſein, da ſie gar nicht eine Auſſage über einen von Chriſto empfangenen Eindrukk ſein könnte, indem die quiescirenden Eigenſchaften auch nicht indirect können zur Wahrnehmung kommen. Eben ſo iſt es mit der Mittheilung menſchlicher Eigenſchaften an die göttliche Natur. Denn auf der einen Seite ſind alle Auſſagen über unſer Gottesbewußtſein eine ſolche Beilegung, ſofern alle göttlichen Eigenſchaften von menſchlichen hergenommen ſind. Sonſt aber muß das göttliche Weſen aufgehoben werden, wenn der göttlichen Natur auch dasjenige menſchliche und ſo beigelegt werden ſoll, was und wie es bei der Bildung göttlicher Eigenſchaften hätte beſeitigt werden müſſen. Wenn z. B. der göttlichen Natur irgend menſchliches unter der Form der Leidensfähigkeit mitgetheilt werden ſoll: ſo kann bei einer ſolchen Mittheilung nichts göttliches mehr ſtattfinden, da ja ſchon jede ausgezeichnete menſchliche Vortrefflichkeit eine Verminderung der Leidensfähigkeit iſt, und da ſchon das innerſte gottähnliche des Menſchen nicht ſowol leidet als nur ſeine Thätigkeit als Gegenwirkung beſtimmt. Wenn aber zum Theil deshalb geglaubt worden iſt, man müſſe auch der göttlichen Natur in Chriſto die Leidensfähigkeit beilegen, weil ſonſt dem Lei- 85
den Chriſti die erlöſende Kraft fehlen würde [1]: ſo hat dies eben ſo ſehr ältere Ausſprüche gegen ſich [2], als es, wie unten zu zeigen ſein wird, auf unrichtigen Vorſtellungen von dem Erlöſungswerk beruht. Und ſo könnte man wol ſagen, daß dieſe Lehre von der gegenſeitigen Mittheilung der Eigenſchaften rein und wahrhaft durchgeführt die Vereinigung beider Naturen wieder aufheben müßte, indem jede Natur zufolge dieſer Mittheilung aufhören würde zu ſein was ſie iſt. Die Verwerfung die-

[1] Sol. decl. p. 771. Si enim persuaderi mihi patiar ut credam solam humanam naturam pro me passam esse, profecto Christus mihi non magni pretii salvator erit, sed ipse tandem salvatore eget.

[2] Joann. Dam. III, 7. αὕτη μὲν (ἡ θεία φύσις) τῶν οἰκείων αἰχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι μένουσα αὐτὴ ἀπαθής, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος.

ſer Theorie ſchließt aber keineswegs eine Begünſtigung der reformirten Schule gegen die lutheriſche in ſich. Denn wenn die erſtere dafür [1] von entgegengeſezten Eigenſchaften zweier Naturen in Einer Perſon redet: ſo trifft ſie nicht mit Unrecht der Vorwurf Chriſtum zu zertrennen, weil weder entgegengeſeztes eins ſein kann, noch auch die Naturen Eins ſein, wenn ihre Eigenſchaften getrennt gehalten werden. Wiewol einer ähnlichen Zertrennung auch die Andern nicht entgehen. Denn ſoll die Mittheilung der Eigenſchaften eine reale ſein; ſo entſtehen durch dieſelbe in jeder Natur zwei Arten von Thätigkeiten, welche nicht Eine Reihe ausmachen können z. B. in der menſchlichen Natur Chriſti vorſtellende Thätigkeiten, ſowol nach der Weiſe des beſchränkten Bewußtſeins als nach der der mitgetheilten Allwiſſenheit. Beide Lehrweiſen ſind daher gleich verwerflich, wie ſie
86 ja auch beide auf die falſche Vorſtellung von einer göttlichen Natur zurükkgehen, der ein Kreis von Eigenſchaften wirklich zukomme.

§. 98. Dritter Lehrſaz. Chriſtus war von allen andern Menſchen unterſchieden durch ſeine weſentliche Unſündlichkeit und ſeine ſchlechthinige Vollkommenheit.

1. Unter weſentlicher Unſündlichkeit iſt eine ſolche zu verſtehen, welche ihren zureichenden Grund in dem Inneren ſeiner Perſönlichkeit ſelbſt hat, ſo daß ſie unter was immer für äußeren Relationen, wobei wir auch das leibliche ſchon als ein Aeußeres gelten laſſen können, durchaus dieſelbige würde geweſen ſein; und durch dieſen Ausdrukk iſt wenigſtens der Streitpunkt mit zureichender Beſtimmtheit aufgeſtellt, indem zufolge des bisherigen dieſer innere Grund kein anderer ſein kann als die Verbindung des göttlichen und menſchlichen in ſeiner Perſon. Was

[1] Conf. Gall. XV. p. 116. manente tamen unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate etc. Eben ſo Conf. Belg. XIX.

wir in einzelnen Fällen unmittelbar erfahren, müſſen wir uns auch im Allgemeinen als möglich denken, nämlich daß durch eine günſtige Verkettung der Umſtände das Wirklichwerden der Sünde, auch das innere, verhindert werden kann, aber ſo, daß wir uns dabei nicht nur unſrer ſelbſt als ſündiger Menſchen bewußt bleiben, ſondern auch durch die Wahrnehmung ſelbſt in dieſem Bewußtſein noch beſtärkt werden, weil ſie das in ſich ſchließt, daß der innere Grund zum Abwehren der Sünde fehlte. Eine ſolche im Vergleich mit jener nur zufällige Unſündlichkeit würde alſo nicht nur den eigenthümlichen Vorzug des Erlöſers nicht ausdrükken, ſondern wo die innere Möglichkeit zu ſündigen geſezt iſt, da iſt auch wenigſtens ein unendlich kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgeſezt. So daß wer ſich mit einer ſolchen zufälligen Unſündlichkeit für den Erlöſer begnügen kann, ihm auch wird wirkliche Sünde hingehen laſſen können, ſofern ſie nur 87
nicht ſo zur Wahrnehmung gekommen iſt [1], daß ſich irgend einer für irgend einen Augenblikk über ihn ſtellen kann. Die gewöhnlichen Formeln der Schule hingegen faſſen den Unterſchied nicht mit gehöriger Schärfe auf, und der Streit zwiſchen ihnen geführt erſcheint ganz leer. Die Formel potuit non peccare ſagt allerdings den weſentlichen Vorzug Chriſti aus; wenn man ſie als Gegenſaz gegen den Zuſtand aller andern Menſchen faßt. Denn dieſe insgeſammt können niemals nicht ſündigen, ſondern die Sünde ſchleicht ſich in alles mit ein, welches ſtreng genommen vermöge jenes unendlich kleinen dann auch bei Chriſto der Fall ſein müßte, wenn eine reale Möglichkeit zu ſündigen in ihn gelegt wird. Die Formel ſagt aber jenen Vorzug nicht aus, ſobald ſie etwas anderes ſagen will als die andere non potuit peccare, denn als Gegenſaz zu dieſer ſchließt ſie die Möglichkeit zu ſündigen in ſich. Eben ſo verhält es ſich aber auch mit der lezteren; denn man kann ſie auch gebrauchen, wenn man nur eine allgemeine göttliche Bewahrung über dem Erlöſer waltend an-

[1] Joh. 8, 46.

nimmt, so daß auch diese dem Gehalt unserer Formel nur entspricht, wenn man sie jener ersten in dem angegebenen Sinne gleich sezt. — Schwierig aber bleibt es immer auch von unserer Formel aus zu bestimmen, was nun durch dieselbe von Christo ausgeschlossen wird, so daß alles unversehrt bleibe, was ihm vermöge seiner Gleichheit mit uns zukommen muß. Und dieser Punkt ist unstreitig ein solcher, von welchem aus sich viel wesentliches für die christliche Sittenlehre müßte entwikkeln lassen, indem alles darauf zurükkkommt, den Anfang der Sünde zu bestimmen. Eine besondere Schwierigkeit entsteht hier daraus, daß schon in den ersten Zeugnissen des Glaubens Christo zugeschrieben wird, versucht worden zu sein in allen Stükken, welches zufolge
88 unserer obigen Bestimmung [1] schon die Sünde in sich schließt, wenn wir wäre es auch nur ein unendlich kleines von Kampf dabei denken. Auf der andern Seite gehört die Empfänglichkeit für den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen zur Wahrheit der menschlichen Natur, so daß Lust und Unlust müssen auf unsündliche Weise sein können, und dann zwischen diesem Moment, wenn Lust oder Unlust auf unsündliche Weise sind, und dem, wenn der Kampf beginnt, der Anfang der Sünde liegen muß. Denken wir nun zugleich, daß in Christo jeder Moment durch das Gottesbewußtsein bestimmt sein mußte: so folgt, daß auch in ihm Lust und Unlust sein konnten, aber nicht als den Moment bestimmend, mithin nur als Ergebniß eines auf die ihm angemessene Weise bestimmten Momentes. Solche Ergebnisse sind sie, in sofern sie ganz als Empfindung oder Gefühl in den Schranken des ruhenden Bewußtseins bleiben, nicht aber sofern sie in das Begehren oder Abstoßen übergehen. In der Annäherung von beiden besteht nun eben die Versuchung, und Christus kann versucht worden sein unbeschadet der wesentlichen Unsündlichkeit, nur so, daß Lust und Unlust ihm zugeführt worden sind als gesteigerte Empfindung, die wesentliche Unsündlichkeit aber

[1] Vgl. §. 93, 4.

den Grund enthielt, daß sie nie etwas anderes werden konnten, als Anzeiger eines Zustandes, aber ohne alle bestimmende oder mitbestimmende Kraft, nicht aber so, daß der Uebergang aus jenem in dieses jemals wirklich statt gefunden habe [1]. Nur ist, sofern diese Regel für alle Lebensmomente Christi ohne Unter- 89
schied gelten muß, zu bemerken, daß sie nur für ein entwikkeltes Bewußtsein ausgedrükkt ist, daß aber auch die Kindheit Christi den Charakter der vollkommnen Unschuld nur gehabt haben kann, wenn diese Regel auch damals nach Maaßgabe des jedesmaligen Entwikklungszustandes gültig gewesen ist. So daß Christus in Bezug auf die Sünde zu allen Zeiten gleich sehr von allen andern Menschen unterschieden und immer gleich wesentlich frei von derselben war. — Zu dieser Unsündlichkeit gehört aber auch noch, daß Christus wirklichen Irrthum weder selbst kann erzeugt, noch auch fremden mit wirklicher Ueberzeugung und als wohlerworbene Wahrheit in sich aufgenommen haben. Und zwar ist nicht nöthig, diesen Saz auf das Gebiet seines eigentlichen Berufs zu beschränken; nur muß der Unterschied festgehalten werden zwischen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte Vertreter Andere sind, daher man in Beziehung auf sie weder Untersuchung anstellt noch irgend eine Verantwortlichkeit anerkennt, und zwischen Abschließung eines Urtheils, welches allemal in irgend einer Beziehung auch die Handlungsweise bestimmt. In dem lezteren irren sezt allemal entweder eine Uebereilung voraus, die nur durch fremdartige Motive hat können bewirkt werden, oder einen getrübten Wahrheitssinn, der einerseits in der allgemeinen Sündhaftigkeit gegründet ist, andrerseits aber in jedem

[1] Bei dieser Auseinandersezung konnte ich auf die Versuchungsgeschichte nicht besonders Bezug nehmen, weil es mir unmöglich ist, sie als Geschichtserzählung zu betrachten. Offenbar aber ist buchstäblich genommen ihr Inhalt ein solcher, daß Christus mitten im thätigen Leben sehr oft viel stärker muß versucht worden sein. Weshalb auch der Erzähler keinesweges zu tadeln ist, der (Luk. 4, 13.) dies nicht gerade für das Ende aller Versuchung will gelten lassen.

einzelnen Fall mit der besonderen Sündlichkeit des Einzelnen zusammenhängt.

Mit dieser Lehre von der wesentlichen Unsündlichkeit Christi steht nun in Verbindung die Meinung von der natürlichen Unsterblichkeit Christi, daß nämlich Christus vermöge seiner menschlichen Natur nicht wäre dem Tode unterworfen gewesen; eine Meinung, die zwar nicht durch symbolisch gewordene Aussprüche festgestellt, noch auch in biblischen Stellen wahrhaft begründet [1], aber doch sehr allgemein angenommen worden ist. Die Verbindnng beruht aber nur darauf, daß, den Tod als Sold der Sünde gedacht, derjenige, der von allem Zusammenhang mit der Sünde gelöst ist, auch nicht unter der Gewalt des Todes kann gestanden haben, und in Betracht gezogen, was schon oben [2] von der natürlichen Unsterblichkeit Adams und von dem Zusammenhang aller natürlichen Uebel mit der Sünde gesagt worden ist, kann aus der Unsündlichkeit Christi nichts weiter folgen, als daß der Tod für Christum kein Uebel habe sein können. Und hiebei müssen wir um so mehr stehen bleiben, und statt jener Meinung uns an diejenigen halten, welche gestehen, daß der menschlichen Natur Christi die Unsterblichkeit erst mit der Auferstehung sei geschenkt worden [3], als Sterblichkeit und Fähigkeit körperlich zu leiden so zusammengehören, daß bei einer solchen natürlichen Unsterblichkeit Christi die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur in seiner Person nur ein leeres Wort wäre, und nicht ohne sich zu widersprechen man einen großen Werth auf seine körperlichen Leiden legen könnte. — Indeß ist diese Meinung nicht allein als eine Folgerung aus der Unsündlichkeit Christi anzusehen, sondern man glaubt darin erst den rechten Aufschluß zu finden über

[1] Denn was Christus selbst Joh. 10, 17. 18. sagt, drükkt kein physisches, sondern ein sociales und ethisches Verhältniß aus.

[2] S. §. 59. Zusaz.

[3] Conf. Belg. XIX. p. 181. et quamvis eidem naturae immortalitatem resurrectione sua dederit etc.

alle die Ausſprüche, welche ſeinen Tod als einen freiwilligen darſtellen, und ſo erſt die höhere Bedeutung ſeines Leidens und Todes zu erſchöpfen. Allein grade von dieſer Seite iſt jene Vorſtellung höchſt bedenklich; denn wer nicht natürlich ſterben kann, kann auch nicht gewaltſam getödtet werden; ſomit mußte Chriſtus durch ein Wunder erſt ſich ſelbſt ſterblich machen, um ge- 91
tödtet werden zu können, und hätte ziemlich unmittelbar ſich ſelbſt getödtet.

2. Was nun die ſchlechthinige Vollkommenheit der menſchlichen Natur zur Zeit ſeines männlichen Alters anlangt: ſo findet ſich beſonders in älteren Ausführungen dieſes Gegenſtandes ſehr häufig geiſtige und leibliche Trefflichkeit beſonders aufgeſtellt. Allein es iſt wol zu bedenken — da hier keine Nachrichten zu Hülfe kommen, welche jeden ſolchen Saz in einen hiſtoriſchen verwandeln würden, wodurch er denn aus dem Gebiet der Lehre geſtrichen würde — ob wir von dem Eindrukk aus, den wir von Chriſto empfangen, Rechenſchaft geben können für die Aufſtellung ſolcher Eigenſchaften, die wir auf die Vereinigung des göttlichen mit der menſchlichen Natur nicht zurükkführen können. Nur eines läßt ſich ſagen, wenn wir die zeitliche Erſcheinung dieſer ſchöpferiſchen Thätigkeit als einzelne Thatſache auf die allgemeine göttliche Ordnung zurükkführen. Nämlich ſo wie der Erlöſer nur erſt zu einer gewiſſen Zeit und nur aus dieſem Volk hervorgehn konnte, ſo auch die göttliche Thätigkeit nicht würde die menſchliche Natur in einem ſolchen Perſonbildenden Act begriffen aufgenommen haben, welcher irgendwie hätte können eine Mißbildung werden. Daher iſt es nun natürlich genug, dem Erlöſer auch eine leibliche Urbildlichkeit zuzuſchreiben; aber dieſe iſt, da das Leibliche ſeiner Erſcheinung gar nichts für ſich ſein und wirken ſollte ſondern nur als Organ jener Vereinigung, auch lediglich hierauf zu beſchränken. Was aus dieſer Vorausſezung und aus dem ungeſtört fortwirkenden Einfluß eines reinen Willens folgt, iſt nur eine Geſundheit, welche gleich-

weit entfernt ist von einseitiger Stärke oder Meisterschaft einzelner leiblicher Functionen und von krankhafter Schwächlichkeit, als durch welche beide die gleichmäßige Tüchtigkeit der Organisation
92 für alle Forderungen des Willens verringert wird. Hierauf müssen wir uns demnach beschränken, und um so mehr alle vorwitzigen abweisen [1], als unsere Vorstellungen von dem Zusammenhang zwischen Leib und Seele noch bedeutender Berichtigungen fähig sind. Wenn daher bei den Alten nicht selten auch von der Schönheit des Erlösers die Rede ist [2]: so liegt diese Vorstellung schon der Grenze, die wir nicht berühren dürfen, sehr nahe, und wir dürfen sie als eine unbewußte Nachwirkung heidnischer Ansichten übersehen.

§. 99. Die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, so wie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden.

1. Wenn wir die über die Person Christi bisher aufgestellten Lehrsäze auf der einen Seite, auf der andern Seite die schon in den ältesten Symbolen enthaltenen Säze [3], welche diese Thatsachen aussagen, mit dem oben [4] aufgestellten Kanon für dogma-
93 tische Säze vergleichen, so entsprechen jene Lehrsäze beiden Merk-

---

[1] Es ist eine gewiß höchst bedeutende aber nicht genug erkannte göttliche Leitung, daß uns von dem äußeren der Person Christi weder eine sichere Ueberlieferung noch ein authentisches Bild zugekommen ist. Ja auch, daß uns eine genaue Darstellung seiner Lebensweise und eine zusammenhängende Erzählung seiner Begebenheiten fehlt, gehört eben dahin.

[2] Z. B. Chrysost. in ep. ad Col. Homil. VIII. *οὕτως ἦν καλὸς, ὡς οὐδὲ εἶναι εἰπεῖν.*

[3] Symb. Nic. *καὶ ἀναξάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.*

[4] S. §. 29, 3.

malen, dieſe Auſſagen aber keinem von beiden. Denn wenn doch auf dem Sein Gottes in Chriſto ſeine erlöſende Wirkſamkeit beruht, und eben der Eindrukk davon, daß ihm ein ſolches einwohne, den Glauben an ihn begründete: ſo iſt ein unmittelbarer Zuſammenhang dieſer Thatſachen mit jener Lehre nicht nachzuweiſen. Die Jünger erkannten in ihm den Sohn Gottes, ohne etwas von ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt zu ahnden, und daſſelbe können wir auch von uns ſagen: ſo wie auch die von ihm verheißene geiſtige Gegenwart, und alles, was er von ſeinem fortwährenden Einfluß auf die Zurükkbleibenden ſagt, durch keine von dieſen beiden Thatſachen vermittelt wird. Hängt nun dieſes zwar wol von ſeinem Sizen zur Rechten Gottes ab — worunter jedoch, da der Ausdrukk ein eigentlicher unmöglich ſein kann, nichts verſtanden werden darf, als die über allen Conflict hinausgehobene eigenthümliche und unvergleichliche Würde Chriſti — nicht aber von einer ſichtbar gewordenen Auferſtehung oder Himmelfahrt, da ja Chriſtus auch ohne dieſe Zwiſchenglieder unmittelbar hätte können zur Herrlichkeit erhoben werden: ſo läßt ſich auch nicht abſehn, in welchem Zuſammenhang beide mit der erlöſenden Wirkſamkeit Chriſti ſtänden. Wenn freilich Paulus auf der einen Seite der Auferſtehung eben ſo gut als dem Tode einen eignen Antheil an der Erlöſung zuzuſchreiben ſcheint [1]: ſo zeigt auf der andern Seite die Art, wie er ſie als eine Gewährleiſtung für unſere eigne Auferſtehung anführt [2], daß er ſie keinesweges in einem ausſchließlichen Zuſammenhange mit dem eigenthümlichen Sein Gottes in Chriſto denkt. Auch wird ſie nie als ein Zeugniß des in Chriſto wohnenden Göttlichen angeführt, da ſie überall nicht ihm ſelbſt, ſondern Gott zugeſchrieben wird [3]. Eben ſo wenig 94
hat Johannes die ſichtbare Himmelfahrt als einen Beweis der höheren Würde Chriſti angeführt. Und ſomit können wir wol

---

[1] Röm. 4, 25. [2] 1 Kor. 15, 13. 16.

[3] Ap. Geſch. 2, 24. 3, 5. 4, 10. 10, 40. Röm. 4, 24. 1 Kor. 6, 14. 15, 15. 2 Kor. 4, 14.

Jedem, der mit dogmatiſchen Sázen verkehrt, die Einſicht zumuthen, daß der richtige Eindrukk von Chriſto vollſtändig vorhanden ſein kann und auch geweſen iſt ohne eine Kunde von dieſen Thatſachen. — Was die Wiederkunft zum Gericht betrifft: ſo können wir von der doctrinalen Bedeutung dieſer Vorſtellung erſt unten handeln. Hier iſt nur zu bemerken, daß wenn auch das Gericht, ſofern wir es als eine übertragbare göttliche Handlung anſehn, in ſo genauer Verbindung mit dem Geſchäft der Erlöſung ſteht, daß nicht leicht zu denken iſt, Gott könne daſſelbe einem Andern als dem Erlöſer übertragen: ſo involvirt doch daſſelbe nicht etwas größeres in der Perſon Chriſti als wir ihm ohnedies ſchon beilegen; und eben ſo wenig gehört es zu dem Erlöſungswerke ſelbſt, da ja diejenigen, welche glauben, nicht ins Gericht kommen. Als Wiederkunft Chriſti aber betrachtet hängt ſie mit der Himmelfahrt als Gegenſtükk derſelben zuſammen. So wie dieſe nur eine zufällige Form iſt, um das Sizen zur Rechten Gottes zu bewirken: ſo iſt auch jene Verheißung nur eine zufällige Form für die Befriedigung des Verlangens mit Chriſto vereint zu ſein. Und wie das unbegreifliche und wunderbare in der Auffahrt nicht kann auf das göttliche in Chriſto zurükkgeführt werden, welches ſich als der Impuls zu allen ſeinen freien Handlungen zu erkennen giebt, da auch die Himmelfahrt nirgend als ſeine Handlung dargeſtellt wird: eben ſo wenig auch das wunderbare in jener Wiederkunft. So daß die Ungleichartigkeit unſerer bisherigen Lehrſáze, derjenigen nämlich, die wir als ſolche anerkannt haben, und dieſer Auſſagen Jedem einleuchten muß. —

95 Etwas anders verhält es ſich mit der ſogenannten Niederfahrt oder Höllenfahrt Chriſti [1]. Denn dieſe würde allerdings der darin herrſchenden Vorſtellung nach zu den erlöſenden Thätigkeiten gehören, wenn wir ſie nur als eine Thatſache anſehn

[1] Symb. rom. κατελθόντα εἰς τὰ κάτωτα nur in Einem griechiſchen, aber in mehreren alten lateiniſchen Exemplaren; Symb. Quic. 36. descendit ad inferos.

könnten. Sie wäre dann als eine Ausübung seines prophetischen und hohepriesterlichen Amtes anzusehen an den vor seiner Erscheinung Verstorbenen; allein theils erstrekkt sich die einzige Stelle, welche hievon zu handeln scheint [1], auch bei weitem nicht einmal über diese, theils entspräche doch die Sache selbst bei dieser Erweiterung nicht der Aufgabe, wie sie gefaßt werden müßte. Denn alle diejenigen, welche auch seit seiner Erscheinung gestorben sind, ohne daß die Verkündigung des Evangeliums zu ihnen gekommen wäre, haben die gleichen Ansprüche wie jene. Ueberdies aber nöthigen die Ausdrükke in jener Stelle keineswegs zu der Annahme einer solchen sonst ganz unbezeugten Thatsache, wie sie auch gar keinen Zeitpunkt bestimmen. Deshalb ist sie auch in unsern Saz gar nicht erst aufgenommen worden.

2. Der Glaube an diese Thatsachen ist sonach kein selbstständiger zu den ursprünglichen Elementen des Glaubens an Christum gehöriger, so daß wir diesen nicht könnten als Erlöser annehmen oder das Sein Gottes in ihm erkennen, wenn wir nicht wüßten, daß er auferstanden und gen Himmel gefahren wäre, oder wenn er keine Wiederkunft zum Gericht verheißen hätte. Dieser Glaube ist auch nicht aus jenen ursprünglichen Elementen abzuleiten, so daß wir schließen könnten, weil Gott in Christo war, so hätte er müssen auferstehen und gen Him- 96
mel fahren, oder weil ihm eine wesentliche Unsündlichkeit zukam, müsse er wiederkommen um das Gericht zu halten. Vielmehr werden sie nur angenommen, weil sie geschrieben stehen; und von jedem evangelischen Christen kann nur verlangt werden, an sie zu glauben in sofern er sie für hinreichend bezeugt hält, indem hiebei die heiligen Schriftsteller nur als Berichterstatter zu betrachten sind, so daß der Glaube an dieselben unmittelbar und ursprünglich mehr zur Lehre von der Schrift gehört als zur Lehre von der Person Christi. Indeß ist ihm doch ein mittelbarer Zu-

[1] 1 Petr. 3, 19. Denn Ephes. 4, 9. ist auf keine Weise hieher zu ziehen.

ſammenhang mit dieſer Lehre nicht abzuſprechen, inſofern nämlich das Urtheil über die Jünger als urſprüngliche Berichterſtatter auf das Urtheil über den Erlöſer zurükkwirkt. Wer z. B. des wunderbaren wegen um nicht die Auferſtehung Chriſti als buchſtäbliche Thatſache anzunehmen, lieber vorausſezt die Jünger hätten ſich getäuſcht und inneres für äußeres genommen, der legt ihnen eine ſolche geiſtige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugniß von Chriſto unzuverläßig würde: ſondern auch Chriſtus müßte, als er ſich ſolche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was in dem Menſchen iſt [1]. Oder ſollte er ſelbſt es gewollt oder veranſtaltet haben, daß ſie innere Erſcheinung mußten für äußere Wahrnehmungen halten: ſo wäre er ſelbſt ein Urheber des Irrthums, und alle ſittlichen Begriffe würden durch einander geworfen, wenn damit eine ſolche höhere Würde verträglich ſein ſollte. Mit der Himmelfahrt verhält es ſich in ſofern wenigſtens anders, als wir nicht hinreichende Urſache haben zu behaupten, daß uns von dem Hergang bei derſelben als äußerer Thatſache ein unmittelbarer Bericht eines Augenzeugen und am wenigſten eines apoſtoliſchen vorliegt. Wenn indeß behauptet wird, Chriſtus
97 ſei zwar auferſtanden aber nicht aufgehoben worden gen Himmel, ſondern habe noch eine unbeſtimmte Zeit im verborgenen gelebt, weshalb er etwas habe veranſtalten müſſen, was für eine Himmelfahrt gehalten werden konnte: ſo iſt der Fall ganz derſelbe wie mit der Auferſtehung. Am wenigſten ſteht mit der eigentlichen Lehre von Chriſti Perſon die Verheißung ſeiner Wiederkunft in Verbindung, zumal ſie um eines Geſchäftes willen verheißen iſt, und in ſofern dem folgenden Lehrſtükk angehören würde, wenn nur das Geſchäft ein ſolches wäre, welches ſeinem Beruf als Erlöſer unmittelbar angehört. Nur wenn eine Auslegung ausmittelt, für dieſe Wiederkunft wäre eine Zeit beſtimmt, die nun längſt abgelaufen iſt, oder ſie wäre auf eine Art beſchrieben, deren Unmöglichkeit wir nachweiſen können: ſo müßte dies wenn

[1] Joh. 2, 25.

nicht auf die Lehre von der Schrift dann gewiß auf die von der Perſon Chriſti zurükkwirken.

Zuſaz zu dieſem Lehrſtükk. Die obige zuerſt in unſerer eigenen ganz unabhängigen Ausdrukksweiſe, dann in genauerer Verbindung mit den kirchlichen Formen gegebene Darſtellung von der Perſon Chriſti iſt dem weſentlichen nach ſo weit verbreitet in der chriſtlichen Kirche und ſo alt in derſelben, daß man ſie um ſo mehr als den allgemeinen Glauben der Chriſten anſehen muß, weil ſelbſt Viele von denen, die ſich mit einer geringeren Vorſtellung von dem Erlöſer begnügen, dieſe herrſchende nur verwerfen, theils weil ſie das wunderbare überhaupt ſcheuen — ſei es nun daß ſie den von uns aufgeſtellten Unterſchied [1] überſehen, oder daß ſie ihn verwerfen — theils weil ſie glauben zugleich die ihnen ihres polytheiſtiſchen Scheines wegen anſtößige Trinitätslehre mit annehmen zu müſſen: ſo daß zu hoffen iſt, Viele werden ſich daſſelbe, wovon ſie, wie es in die herben ſcholaſtiſchen Formen eingehüllt erſcheint, nur abgeſtoßen werden, in einer freieren Darſtellung leichter gefallen laſſen. — Allein da 98 man theils nicht überall in der Chriſtenheit, wo über das Verhältniß zum Erlöſer derſelbe Glaube zum Grunde lag, auch denſelben Lehrgehalt beſtimmt nachweiſen kann, weil nämlich hiezu Verſtändniß und Ausdrukk nicht weit genug entwikkelt war, theils unläugbar ſchon ſehr zeitig in der Chriſtenheit neben dieſer Anſicht von dem Erlöſer auch abweichende und geringere in Umlauf waren: ſo kann man allerdings der Frage nicht ausweichen, ob die kirchliche Anſicht auch wirklich durch Aeußerungen Chriſti ſelbſt und der Apoſtel als die urſprüngliche gerechtfertigt werden kann, oder ob diejenigen recht haben, welche behaupten, ſie ſei eine ſpäter entſtandene. Nur iſt hiebei zuerſt zu bevorworten, daß geſezt auch die Urſprünglichkeit unſerer Lehre ſei nicht erwieſen, daraus doch nicht folgen würde, daß ſie falſch oder will-

[1] Vgl. §. 13.

kührlich erſonnen ſei, ſofern nur jene urſprünglichen Zeugniſſe nicht mit ihr in nachweislichem Widerſpruch ſtehen. Die Frage ſelbſt iſt aber freilich ſo verwikkelt, daß es unmöglich iſt, ſie auf eine Art, welche ſich allgemeine Anerkenntniß erwerben könnte, zu entſcheiden, ſo lange noch auf der einen Seite die verſchiedenſten Meinungen über die Entſtehungsart und die Urheber der neuteſtamentiſchen Schriften neben einander hergehn, auf der andern Seite noch ſo viel verſchiedenartige Willkühr in den hermeneutiſchen Methoden herrſcht. Kann nun über den Gehalt einzelner Stellen ohne Ende geſtritten werden, ſo iſt es vergeblich, ſich wegen ſeiner weſentlichen Unſündlichkeit [1] oder des Seins Gottes in ihm [2] auf einzelne eigne Ausſprüche zu berufen. Wer aber nicht bei der Erklärung einzelner Säze ſich mit einer Möglichkeit eines ſeiner Theorie gemäßen Sinnes begnügt, ſondern ſich für einen reinen Total-Eindrukk offen hält, der wird, ſo wie die Reden Chriſti über ſein Verhältniß zu den Menſchen und
99 über das zu ſeinem Vater [3] ſich einander ergänzen und durchdringen, ihnen wenn auch nicht grade den Sinn der kirchlichen mit der Trinitätslehre verwandten Formeln, aber doch wol ſchwerlich einen geringeren Gehalt beilegen können, als den unſere obigen Säze ausſagen. Und zugleich ſind dieſe Ausſagen nicht ſo beſchaffen, daß ſie die Wahrheit des menſchlichen Daſeins vernichten, als habe etwa Chriſtus in ſeinem zeitlichen Bewußtſein eine Erinnerung gehabt von einem abgeſonderten Sein des göttlichen in ihm vor ſeiner Menſchwerdung [4]. — Hiemit ſtimmt vollkommen zuſammen die zwiefache Benennung Menſchenſohn und Sohn Gottes welche ſich Chriſtus beilegt. Denn er hätte

---

[1] Joh. 8, 46. [2] Joh. 10, 30 — 38.

[3] Joh. 5, 17. 24. 26. 8, 24. 36. 14, 11. 20. 17, 10. 21 — 23.

[4] Wenn man eine Andeutung dieſer Art in Joh. 17, 5. erkennen will, ſo macht doch Joh. 5, 19. 20. dieſe Erklärung faſt unmöglich. Aber auch ohne das müßte ſie bedenklich werden, weil die Bitte dann unerfüllt geblieben, indem troz aller angewendeten Mühe noch niemand hievon ein klares Bewußtſein erlangt hat noch auch jemals erlangen wird.

den erſten Namen ſich nicht beilegen können, wenn er ſich nicht derſelben menſchlichen Natur vollkommen theilhaftig gewußt hätte; allein es wäre bedeutungslos geweſen ſich ihn beſonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, den Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung eine prägnante geweſen wäre, die auf einen Unterſchied zwiſchen ihm und allen andern Menſchen hinweiſen ſollte [1]. Und eben ſo zeigt der Zuſammenhang des Beinamens Gottesſohn mit dem was Chriſtus 100
von ſeinem Verhältniß zu ſeinem Vater ſagt, daß er ſich ihn nicht in demſelben Sinne beilegt, wie auch ſchon für Andere Gebrauch davon gemacht worden war [2], was auch ſchon in dem von Chriſto ſelbſt herrührenden Ausdrukk [3] Eingeborner deutlich genug liegt. Nur wenn man dieſen natürlichen Zuſammenhang zwiſchen beiden offenbar aufeinander zurükkweiſenden Benennungen zerreißt, wird es leichter geringeren Auslegungen Raum zu geben und ſie mit ebionitiſchen Theorien in Verbindung zu ſezen. Dagegen ſind auf der andern Seite ſolche Stellen, in welchen Chriſto ein hoher Grad von Betrübniß zugeſchrieben [4] oder etwas von ihm erzählt wird, was den Anſchein leidenſchaftlicher Aufregung an ſich trägt [5], wirklich nur Einzelheiten, welche — weit entfernt daß ſie gegen ſeine Unſündlichkeit zeugten oder mit dem Sein Gottes in ihm unverträglich wären — offenbar niemanden an ihm irre machten, weil ſolche einzelne Momente ſchon Jeder nur nach dem Totaleindrukk, den er ſchon feſthält, aufzufaſſen pflegt und ſie auch uns nur daran erinnern, daß der

---

[1] Es iſt ein eben ſo ſonderbarer Einfall, daß dieſe Benennung eine Widerlegung der Volksmeinung ſein ſollte, daß niemand wiſſen werde, von wannen der Meſſias komme, als jener andere, daß ſie hindeuten ſolle auf ein Danieliſches Geſicht (7, 13.), wo einer *wie* eines Menſchen Sohn — offenbar im Gegenſaz gegen die früher angeführten Thiere — in des Himmels Wolken vor den Alten kommt.

[2] Man vergleiche beſonders Joh. 10, 35 flgd.

[3] Joh. 3, 16.

[4] Matth. 26, 31. Luk. 19, 44.

[5] Joh. 11, 33. 38.

Glaube an Jesum als Erlöser nicht aus Einzelheiten entstanden ist, sondern sich aus einem Totaleindrukk entwikkelt, woraus nur folgt, daß keine Einzelheiten vorkommen, welche ihn verhindert hätten. Daß aber der Glaube schon in der ersten Generation seiner Jünger desselben Inhalts gewesen der hier dargelegt worden, das geht nicht nur aus den mannigfaltigen Zeugnissen, die Christo eine vollkommene Reinheit [1] und eine Fülle von Kraft beilegen, [2] sondern auch aus der Art hervor, wie Paulus ihn dem
101 Adam gegenüber als den Urheber eines neuen Menschenwerthes beschreibt, so wie aus der Johanneischen Darstellung vom λόγος, und aus der in dem Brief an die Hebräer aufgestellten Theorie.

Nun können zwar auch diese Zeugnisse durch erkünstelte Auslegungen geschwächt werden, wenn man sie aus ihrem Zusammenhang herausreißt und mit fremdartigem combinirt: aber es reicht doch nicht hin nur zu zeigen, daß dieser und jener Ausdrukk auch weniger bedeuten kann; sondern man muß auch anschaulich machen, wie es zugegangen sein kann, daß man ein gewöhnliches Verhältniß durch außerordentliche und abweichende Ausdrükke bezeichnete, und wie der ursprüngliche Sinn so zeitig in der Ueberlieferung verloren gegangen ist. So lange dies nicht besser als durch höchst willkührliche Hypothesen geleistet werden kann, wird es wol dabei sein Bewenden haben, daß der kirchliche Glaube auch der ursprüngliche ist und in den Aussagen Christi von sich selbst gegründet. — Geht nun dies aus der Betrachtung der Schrift im großen klar genug hervor: so kann unsere Glaubenslehre die ganze Rüstkammer von einzelnen Aussprüchen, welche unter verschiedenen Titeln [3] als das Sein Gottes beweisend aufgestellt werden, nicht nur leicht entbehren, sondern auch um so lieber bei Seite stellen, als nicht die richtigste Darstellungsweise dadurch gefördert wird, vielmehr oft das wichtige und sichre

---

[1] 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 22. Hebr. 1, 3. 7, 26. 27. 9, 14.

[2] Phil. 4, 13.

[3] ὀνομαστικῶς, ἰδιωματικῶς, ἐνεργητικῶς und λατρευτικῶς.

unter dem unzuverläßigen verſchwindet. Denn was hilft es auch, wenn Chriſto göttliche Namen beigelegt werden, da er ſelbſt ſich auf einen uneigentlichen Sprachgebrauch des Wortes Gott beruft. Benennungen aber, welche auf eine ſo beſtimmte und unzweideutige Weiſe, wie das ſpätere „Gottmenſch" die Einheit des göttlichen und menſchlichen ausſprächen, kommen in der Schrift nicht vor, ſondern alle hieher zu ziehende Prädicate ſind mehr oder we- 102
niger ſchwankend [1]. So iſt auch was göttliche Eigenſchaften betrifft natürlich, daß da von Chriſto doch immer als von einem Menſchen die Rede iſt, ihm nur ſolche beigelegt werden, die erhöhtes menſchliches auſſagen, ſo daß es ein leichtes iſt, ſie nur für ſehr erlaubte hyperboliſche Ausdrükke zu erklären. Da nun auch von der ſtrengen Anbetung die Aeußerungen einer tiefen, aber doch nicht im eigentlichen Sinn göttlichen Verehrung ſchwer zu unterſcheiden ſind: ſo würde bei dieſer Verfahrungsart alles auf die von Chriſto ausgeſagten göttlichen Thätigkeiten zurükkkommen. Die Schöpfung aber und Erhaltung werden Chriſto [2] nur ſo zugeſchrieben, daß zweifelhaft bleiben muß, ob er nicht wirkende Urſache nur in ſofern ſein ſoll, als er Endurſache iſt. In der Auferwekkung und dem Gericht endlich wird überall Chriſtus von Gott unterſchieden, indem er nur als Bevollmächtigter erſcheint, und alſo ſowol die Macht dazu als in dem Vater ruhend dargeſtellt wird, als auch die Beſtimmung urſprünglich von dieſem ausgeht. Eben dieſes giebt von der Sendung des Geiſtes, die Chriſtus bald ſich ſelbſt zuſchreibt, bald auch auf ſeine Bitte dem Vater [3]. So daß ohne jene großen durchgehenden Zeugniſſe mit allen dieſen Einzelheiten wenig ausgerichtet wäre.

---

[1] Daß von altteſtamentiſchen Wunderzeichen, himmliſchen Stimmen und Erſcheinungen, in welchen man den Sohn Gottes erkennen will, hier nicht die Rede ſein kann, verſteht ſich von ſelbſt. Denn auf keinen Fall können ſie etwas von der Perſon Chriſti auſſagen, ſondern wären höchſtens bei der Lehre von der Dreieinigkeit zu berükkſichtigen.

[2] 1 Kor. 8, 6. Koloſſ. 1, 15 — 17. Hebr. 1, 4.

[3] Luk. 24, 49. u. Joh. 15, 2. 6. vergl. mit Joh. 14, 16, 36.

103

Zweites Lehrstükk.

Von dem Geschäft Christi.

§. 100. Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf [1], und dies ist seine erlösende Thätigkeit.

1. Wenn vermöge des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit nicht nur der hemmende Zustand des höheren Lebens, sondern auch die Förderung desselben — wenn auch letztere auf andere Weise — in unserm Selbstbewußtsein als die eigne That unseres Einzellebens erscheint; dieselbe Förderung aber vermöge des eigenthümlichen Charakters des Christenthums in dem nämlichen Selbstbewußtsein als die That des Erlösers aufgefaßt ist [2]: so läßt sich beides nicht anders vereinigen, als daß diese Förderung sei die zur eigenen That gewordene That des Erlösers, und dies ist sonach der reinste Ausdrukk für das gemeinsame Element in dem christlichen Bewußtsein der göttlichen Gnade. Sonach wäre, wenn wir von diesem Punkt ausgehn, das eigenthümliche Geschäft des Erlösers zunächst dieses Thaterzeugen in uns, näher betrachtet aber, da das beschriebene immer schon eine gemeinsame That des Erlösers und des Erlösten ist, wäre die rein abgesondert ihm angehörige vor jeder fördernden Thätigkeit, die unser wäre, hergehende ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers die, vermöge deren er uns in diese Gemeinschaft seiner Thätigkeit und seines Lebens aufnimmt, deren Fortdauer hernach das Wesen des Zustandes der Gnade ausmacht, indem das neue Gesammtleben der Ort dieses Thaterzeugens Christi ist, in welchem sich die fortwährende Wirksamkeit seiner unsündlichen
104 Vollkommenheit offenbart. — Seine That in uns kann aber immer nur die That seiner durch das Sein Gottes in ihm be-

---

[1] Vgl. §. 88. [2] Vgl. §. 63, 1. 2.

dingten Unsündlichkeit und Vollkommenheit sein; also muß auch diese mit jenem das unsrige werden, weil es sonst nicht seine That wäre welche die unsrige wird. Da nun das Einzelleben eines Jeden in dem Bewußtsein der Sünde und der Unvollkommenheit verläuft: so können wir uns in der Gemeinschaft des Erlösers nur finden, sofern wir uns unseres Einzellebens nicht bewußt sind, sondern wie er uns die Impulse giebt, wir das, wovon in ihm alles ausgeht, auch als die Quelle unserer Thätigkeit finden, gleichsam als einen Gemeinbesiz. Dies ist auch überall der Sinn, wo in der Schrift von dem Sein und Leben Christi in uns [1], von dem der Sünde abgestorben sein [2], von dem Ausziehn des alten und Anziehn des neuen Menschen [3] die Rede ist. Wie nun aber Christus sein Gottesbewußtsein nur gegen die Sünde richten kann, insofern er in das menschliche Gesammtleben eintretend das Bewußtsein derselben als Mitgefühl hatte, aber als von ihm zu überwindend [4]: so wird eben dieses in seiner Thaterzeugung in uns auch das Princip unserer Thätigkeit. Jedoch was uns selbst in diesem Aufgenommenwerden zur Gemeinschaft Christi unmittelbar begegnet, das wird auseinandergesezt in des zweiten Hauptstükks erstem Lehrstükk von der Begnadigung, so wie die weitere Entwikklung dieser Gemeinschaft in der Zeit durch eine Reihe von gemeinsamen Handlungen der Gegenstand ist für desselben zweites Lehrstükk von der Heiligung. Hier ist nur genauer auseinanderzusezen was der Erlöser thut und wie er es bewirkt.

2. Geht nun alle Thätigkeit in Christo von dem Sein 105
Gottes in ihm aus; und kennen wir keine andere göttliche Thätigkeit als die schöpferische, in welcher dann die erhaltende, oder umgekehrt die erhaltende, in welcher die schöpferische mit einge-

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 10. Joh. 17, 23. 2 Kor. 13 6.
[2] Röm. 6, 2. 6. 11. 1 Petr. 2, 24.
[3] Kol. 3, 10. Eph. 4, 22. 24.
[4] Joh. 16, 33.

ſchloſſen iſt: ſo werden wir auch die Wirkſamkeit Chriſti ſo anzuſehen haben. Wie wir aber auch die menſchliche Seele nicht von der Schöpfung ausſchließen, ohnerachtet die Schöpfung des frei handelnden und das Freibleiben des im Zuſammenhang mit einem größeren Ganzen geſchaffenen weniger zu begreifen gefordert werden kann, als nur in unſerm Selbſtbewußtſein aufzufaſſen: ſo iſt es auch mit der ſchöpferiſchen Thätigkeit Chriſti, welche es ganz und gar mit dem Gebiet der Freiheit zu thun hat. Denn ſeine aufnehmende Thätigkeit iſt eine ſchöpferiſche, was ſie aber hervorbringt iſt durchaus freies. Wie nun das Sein Gottes in ihm ſelbſt als thätiges Princip zeitlos iſt und ewig, alle Aeußerungen deſſelben aber durch die Form des menſchlichen Lebens bedingt: ſo kann er auch auf das freie nur wirken nach der Ordnung wie es in ſeinen Lebenskreis eintritt, und nur nach der Natur des freien. Seine in die Gemeinſchaft mit ihm aufnehmende Thätigkeit iſt alſo ein ſchöpferiſches Hervorbringen des ihn in ſich aufnehmen wollens, oder vielmehr — denn es iſt nur Empfänglichkeit für ſeine in der Mittheilung begriffene Thätigkeit [1] — nur die Zuſtimmung zu der Wirkung von dieſer. Jene Thätigkeit des Erlöſers aber iſt dadurch bedingt, daß die Einzelnen in ſeinen geſchichtlichen Wirkungskreis treten, wo ſie ihn in ſeiner Selbſtoffenbarung wahrnehmen. Läßt nun die Zuſtimmung freilich ſich auch nicht anders denken als durch das Bewußtſein der Sünde bedingt: ſo iſt doch nicht nothwendig, daß dieſes dem Eintreten in den Kreis des Erlöſers vorangehe. Vielmehr kann es eben ſo gut erſt in dieſem als Wirkung der Selbſtoffenbarung
106 des Erlöſers entſtehen, als es jedenfalls erſt durch die Anſchauung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit zur vollen Klarheit gelangt. Die urſprüngliche Thätigkeit des Erlöſers wird alſo am beſten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenſtand wegen der freien Bewegung mit der er ſich ihr zuwendet als eine anziehende aufgenommen wird, auf

[1] Joh. 16, 19.

dieſelbe Weiſe wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuſchreiben, deſſen bildenden geiſtigen Einwirkungen wir uns gern hingeben. Geht aber alle Thätigkeit des Erlöſers von dem Sein Gottes in ihm aus; und war auch bei der Entſtehung der Perſon des Erlöſers die ſchöpferiſche göttliche Thätigkeit die ſich als das Sein Gottes in ihm befeſtigte das einzige thätige: ſo läßt ſich auch alle Thätigkeit des Erlöſers als eine Fortſezung jener perſonbildenden göttlichen Einwirkung auf die menſchliche Natur anſehen. Denn die eindringende Thätigkeit Chriſti kann ſich nicht in einem Einzelnen befeſtigen ohne auch in ihm perſonbildend zu werden, indem alle ſeine Thätigkeiten nun durch das Wirken Chriſti in ihm anders beſtimmt ja auch alle Eindrükke anders aufgenommen werden, mithin auch das perſönliche Selbſtbewußtſein ein anderes wird. Und wie die Schöpfung nicht eine Richtung auf Einzelnes hatte, ſo daß jede Schöpfung eines einzelnen ein beſonderer Act geweſen wäre; ſondern geſchaffen wurde die Welt, und alles einzelne als ſolches nur in und mit dem Ganzen und eben ſo gut für das andere als für ſich: eben ſo iſt auch die Thätigkeit des Erlöſers weltbildend, und ihr Gegenſtand iſt die menſchliche Natur, deren Geſammtheit das kräftige Gottesbewußtſein eingepflanzt werden ſoll als neues Lebensprincip; die Einzelnen aber eignet er ſich an in Beziehung auf die Geſammtheit, ſo wie er auf ſolche trifft, in denen ſeine Thätigkeit nicht nur bleiben, ſondern auch von ihnen aus durch die Offenbarung ſeines Lebens auf Andere wirken kann. Und ſo iſt die geſammte Wirkſamkeit Chriſti nur die Fortſezung der ſchöpferiſchen göttlichen 107
Thätigkeit aus welcher auch die Perſon Chriſti entſtand. Denn auch dieſe hatte ihre Richtung auf die geſammte menſchliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes ſein ſollte, aber ſo daß die Wirkungen derſelben durch das Leben Chriſti als des urſprünglichſten Organs vermittelt ſind für alle im natürlichen Sinn ſchon perſongewordene menſchliche Natur, nach Maaßgabe wie ſie ſich mit jenem Leben und deſſen ſich immer fortbildendem Organismus in geiſtige Berührung bringen laſſen, um mit Ertödtung

der früheren Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Personen in der Gesammtheit jenes höheren Lebens gestaltet zu werden. — Mögen wir nun aber auf das Gesammtleben sehen, oder auf die Gemeinschaft des Einzelnen mit dem Erlöser: so werden wir den Anfang, da er doch durch eine freie Annahme bedingt ist, am besten durch den Ausdrukk Berufung bezeichnen, wie denn die ganze amtliche Thätigkeit mit einer solchen anfing: den Antheil des Erlösers aber an dem gemeinsamen Leben in seiner Dauer werden wir mit vollem Recht Beseelung nennen zunächst in Beziehung auf das Gesammtleben wie ja die Kirche sein Leib genannt wird; aber eben so soll auch in der einzelnen Gemeinschaft Christus die Seele sein, jeder Einzelne aber der Organismus durch welchen sie wirkt. Beide verhalten sich wie in Christo die göttliche Thätigkeit im Act der Vereinigung und im Zustand des Vereintseins, und wie in Gott die erschaffende Thätigkeit und die erhaltende. Nur daß hier noch deutlicher ist sowol wie jeder Moment einer gemeinsamen Thätigkeit doch wieder kann als Berufung angesehen werden, als auch wie die eigentliche Berufung schon als Beseelung. Auch diese Formel wird indeß an einem andern Ort ihre Anwendung finden.

3. Wie diese Auseinandersezung ganz auf die innere Erfahrung zurükkgeht, und nur diese beschreibt und erleuchtet: so kann
108 sie natürlich keinen Anspruch darauf machen, ein Beweis sein zu wollen, daß es so habe sein müssen, welches auf dem Gebiet der Erfahrung nur sofern möglich ist, als Mathematik dabei angewendet werden kann, was hier keinesweges statt findet. Sondern es soll nur dargelegt werden, daß die vollkommene Befriedigung, welche wir anstreben, in dem Bewußtsein des Christen von seinem Verhältniß zu Christo nur wahrhaft enthalten sein kann, sofern das Bewußtsein ein solches Verhältniß, wie hier beschrieben worden, ausdrükkt. Soll es aber diesen Inhalt nicht haben, so muß die vollkommene Befriedigung entweder an-

derwärts herkommen, oder es giebt ſie gar nicht, und wir müſſen uns mit einer unbeſtimmten Beſchwichtigung begnügen, die ohne Erlöſer auch zu finden iſt, ſo daß es dann gar keinen eigenthümlichen Beſiz göttlicher Gnade im Chriſtenthum gäbe. Dieſe Abläugnungen laſſen ſich aber nicht widerlegen, ſondern nur durch die That beſeitigen, indem wir ſuchen zu bewirken, daß die Läugnenden daſſelbe erfahren. — Wenn nun aber von eben dieſen eine ſolche Darſtellung der erlöſenden Thätigkeit Chriſti als Stiftung eines neuen ihm und uns gemeinſamen in ihm urſprünglichen in uns aber neuen und von ihm ausgehenden Lebens, wie ſie hier gegeben wird, myſtiſch genannt zu werden pflegt: ſo ſcheint zwar dieſer Ausdrukk ſeiner großen Unbeſtimmtheit wegen beſſer vermieden zu werden; will man ſich aber ſo nahe an die urſprüngliche Gebrauchsweiſe halten, daß man darunter dasjenige verſteht, was zu dem Kreiſe nur Wenigen gemeinſamer Lehren gehört, für die Andern aber ein Geheimniß iſt, ſo wollen wir uns das gefallen laſſen. Nur daß man in dieſen Kreis nicht willkührlich kann aufgenommen werden, weil eben die Lehren nur Ausdrukk der inneren Erfahrungen ſind: ſo daß wer dieſe macht, dem Kreiſe von ſelbſt angehört, wer aber nicht, auch gar nicht hinein kommt. Indeſſen läßt ſich doch eine Analogie dieſes Verhältniſſes auf einem allgemein bekannten Gebiet nachweiſen. Im Vergleich nämlich mit dem vorgeſezlichen Zu- 109
ſtande verhält ſich der bürgerliche Verein auch auf einem beſtimmten Gebiet als eine höhere Lebenspotenz. Sezen wir nun den Fall, daß eine von Natur zuſammengehörige Maſſe zuerſt von einem Einzelnen zum bürgerlichen Verein verbunden werde, wie die Sage ja ſolcher Fälle genug aufzählt: ſo iſt in dieſem zuerſt die Idee des Staats zum Bewußtſein gekommen, und hat ſich deſſen Perſönlichkeit zum unmittelbaren Wohnſiz angeeignet. Dieſer nimmt dann die übrigen in die Gemeinſchaft des Lebens dieſer Idee auf, indem auch in ihnen durch ſeine wirkſame Verkündigung das ungenügende ihres bisherigen Zuſtandes zum klaren Bewußtſein kommt, und in dem Stifter bewährt ſich die Kraft,

ihnen die Idee, die ſein innerſtes Lebensprincip iſt, einzubilden und ſie in Gemeinſchaft dieſes Lebens aufzunehmen; wodurch nicht nur ein neues Geſammtleben unter ihnen entſteht in vollkommenem Gegenſaz mit dem früheren, ſondern auch Jeder für ſich eine neue Perſon wird, nämlich ein Bürger. Und alles was von hier aus entſteht, iſt das in der Zeit ſich verſchieden entwikkelnde im Weſen aber Eine Geſammtleben dieſer zeitlich an jenem Punkte erſchienenen, immer aber ſchon in der Natur des Volksſtammes prädeterminirt geweſenen Idee. Die Analogie ließe ſich noch weiter auch auf Punkte, die erſt ſpäter zur Sprache kommen werden, ausdehnen; aber auch dieſe Darſtellung wird denjenigen myſtiſch erſcheinen, welche von dem bürgerlichen Zuſtande nur eine dürftige untergeordnete Anſicht zulaſſen. Laſſen wir uns nun gefallen, daß man unſere Auffaſſung myſtiſch nenne in dieſem Sinn: ſo wird das natürlich auch von allem aus dieſem Hauptpunkt abzuleitenden gelten. Aber ſo wie dieſe myſtiſche Auffaſſung ſich wol kann als die urſprüngliche legitimiren, ſo macht ſie auch Anſpruch darauf die wahre Mitte zu ſeyn zwiſchen zwei andern, davon ich die eine die magiſche nennen möchte,
110 die andere aber die empiriſche. Jene nämlich will allerdings, daß die Thätigkeit Chriſti erlöſend ſei, aber ohne daß die Mittheilung ſeiner Vollkommenheit von der Stiftung eines Gemeinweſens abhängig ſei, ſondern durch die unmittelbare Einwirkung deſſelben auf den Einzelnen, wobei Einige noch das geſchriebene Wort als nothwendiges Mittel einbedingen, Andere aber nicht. Die lezteren erſcheinen als die conſequenteren, aber an ihnen wird das magiſche deſto deutlicher, je mehr ſie ſich von allem, was in dem Gemeinweſen ſeinen Urſprung hat, vollkommen losſagen. Das magiſche liegt aber in einer durch nichts natürliches vermittelten Einwirkung, die doch einer Perſon zugeſchrieben wird, ganz im Gegenſaz gegen die unſerer Darſtellung überall zum Grunde liegende Maxime, daß der Anfang des Reiches Gottes ein übernatürliches ſei, welches aber, ſo wie es in die Erſcheinung tritt, ein natürliches werde; denn hier iſt jeder gehaltvolle Moment als

ein übernatürliches geſezt. Dieſe Anſicht iſt übrigens vollkommen ſeparatiſtiſch, weil das Geſammtleben dabei als etwas rein zufälliges erſcheint, und ſie ſtreift ganz nahe an das doketiſche. Denn wäre Chriſtus auf ſolche Weiſe jezt zwar als Perſon, aber nur als himmliſche ohne irdiſche Gegenwart, doch auf wahrhaft perſönliche Weiſe wirkſam: ſo konnte er auch ſchon immer eben ſo wirken, und ſeine wirkliche perſönliche Erſcheinung war nur eine überflüßige Zugabe. Diejenigen aber, welche eine unmittelbare perſönliche Einwirkung ebenfalls annehmen, aber ſie durch das Wort und die Gemeinſchaft vermitteln, ſind nur weniger magiſch, wenn ſie dieſen lezteren die Kraft beilegen eine Stimmung hervorzurufen, bei welcher der Einzelne für jene perſönliche Einwirkung empfänglich wird, aber noch magiſcher, wenn dieſe natürlichen Elemente die Kraft haben ſollen, Chriſtum zu ſeiner Einwirkung zu disponiren; denn ihre Wirkſamkeit gleicht dann vollkommen der, welche den Zauberſprüchen beigelegt wird. Die entgegengeſezte empiriſche Auffaſſung will zwar auch eine erlö- 111
ſende Thätigkeit Chriſti, die aber nur beſtehn ſoll in der Bewirkung unſerer wachſenden Vollkommenheit, welches nicht füglich anders als unter den Formen der Lehre und des Beiſpiels geſchehen kann. Dieſe Formen ſind allgemein und nichts unterſcheidendes darin; und geſezt auch es wird zugegeben, daß Chriſtus ſich von denen, die auf demſelben Wege zu unſerer Verbeſſerung mitwirken, durch die reine Vollkommenheit ſeiner Lehre und ſeines Beiſpiels unterſcheide: ſo bleibt doch wenn nur unvollkommnes in uns bewirkt wird nichts übrig, als daß wir auf die Erlöſung im eigentlichſten Sinne — nämlich auf das Hinwegnehmen der Sünde — Verzicht leiſten, und uns wegen des auch in unſerer wachſenden Vollkommenheit noch übrigen Bewußtſeins der Sünde mit der allgemeinen Berufung auf die göttliche Barmherzigkeit beſchwichtigen. Da nun durch Lehre und Beiſpiel nur eine ſolche wachſende Vollkommenheit bewirkt wird, und jene Beſchwichtigung auch ohne Chriſtum ſtatt findet; ſo müßte man geſtehen, daß ſeine Erſcheinung, ſofern ſie etwas

beſonderes ſein wollte, vergeblich wäre. Oder höchſtens könnte man ſagen, er habe die Menſchen durch ſeine Lehre dahin gebracht, daß ſie von dem vorher allgemeinen Beſtreben abgelaſſen haben, Gott Surrogate darzubringen für die fehlende Unvollkommenheit. Allein da ſich die Vergeblichkeit dieſes Beſtrebens demonſtriren läßt: ſo haben wir ſchon in unſerer natürlichen Vernunft die göttliche Gewißheit davon, und brauchten ſie daher nicht anderwärts her zu empfangen. Und dieſe Auffaſſung verſchuldet wahrſcheinlich am meiſten, daß die Philoſophie ſich über den Glauben ſtellt und dieſen nur als einen Durchgangszuſtand betrachtet. Wir aber können uns nicht mit dem Selbſtbewußtſein wachſender Vollkommenheit begnügen, weil es eben ſo ſehr dem Bewußtſein der Sünde als dem der Gnade angehörig das eigenthümlich chriſtliche nicht in ſich ſchließen kann. Aber zum Bewußtſein der Gnade gehört es für den Chriſten
112 überhaupt nur, wenn es ſeiner Urſache nach auf den Erlöſer zurükkgeführt wird; und es muß alſo ein anderes ſein bei ihm als bei Andern, natürlich alſo weil es mit etwas anderem, nämlich der eigentlichen erlöſenden Thätigkeit Chriſti, zuſammenhängt.

§. 101. Der Erlöſer nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinſchaft ſeiner ungetrübten Seligkeit, und dies iſt ſeine verſöhnende Thätigkeit.

1. Wenn dieſe Aufnahme in die Gemeinſchaft der Seligkeit etwas wäre unabhängig von der Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins, oder gar jene aus dieſer folgen ſollte: ſo wäre die teleologiſche Natur des Chriſtenthums alterirt. Wie aber in Gott Seligkeit und Allmacht gleichgeſezt ſind, gegenſeitig durch einander bedingt, mithin auch unabhängig eine von der andern: ſo muß auch in der Perſon Chriſti die Seligkeit und die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins gleich geſezt ſein auf dieſelbe Weiſe eine die andre bedingend und jede unabhängig von der andern. Hiernach, ſollte man wohl ſagen können, müſſe es

auch mit der Wirksamkeit Christi eben so stehen, und dies müßte entweder einfach anerkannt werden, oder es müßte zwei entgegengesezte Auffassungen des Christenthums geben, die eine es aufstellend als ein Streben nach der Seligkeit um der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins willen, die andere umgekehrt, welche sich beide einander ergänzten. Allein da die Wirksamkeit Christi nur entsteht insofern eine Empfänglichkeit oder ein Verlangen in dem Gegenstand derselben vorangeht: so kann auch nur die versöhnende Thätigkeit sich äußern im Gefolg der erlösenden, weil das Bewußtsein der Sünde an sich und nicht als Quelle des Uebels jenes Verlangen begründen muß, indem nämlich das Uebel für den Einzelnen nicht im Verhältniß steht mit der Sünde. Denken wir also die Thätigkeit des Erlösers als Einwirkung auf den 113
Einzelnen: so können wir das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben. Gleich sezen wir aber beide in sofern, daß die Mittheilung der Seligkeit nicht minder wie die Mittheilung der Vollkommenheit unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi gegeben ist.

2. Dieses nun scheint bei der genauen Parallele zwischen diesem Saz und dem vorigen, so daß sie an und für sich betrachtet füglich hätten in Einen zusammengeschmolzen werden können, kaum einer Erläuterung zu bedürfen. Denn wenn in Christo auf der einen Seite alle Thätigkeit von dem Sein Gottes in ihm ausging, und diese Thätigkeit nie durch einen Widerstand seiner menschlichen Natur gehemmt war, die Hemmungen seiner Wirksamkeit aber ebenfalls nicht eher einen Lebensmoment bestimmten, bis die Wahrnehmung davon in sein innerstes Selbstbewußtsein aufgenommen wurde, welches mit dem kräftigen Gottesbewußtsein so Eins war, daß sie in demselben nur als zur zeitlichen Form der vollkommnen Wirksamkeit seines Wesens gehörig erscheinen konnten; auf der andern Seite aber noch weniger Hemmungen des eignen natürlichen oder geselligen Lebens in diesem innersten Bewußtsein als Hemmungen aufgenommen werden konnten,

ſondern nur als Anzeigen, welche Richtung ſeiner Thätigkeit gegeben ſei: ſo findet ſich auch der Erlöſte, ſofern er in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen iſt, niemals von dem Bewußtſein eines Uebels erfüllt, weil es ſein ihm mit Chriſto gemeinſames Leben nicht hemmend treffen kann. Sondern alle Lebenshemmungen natürliche und geſellige kommen auch in dieſes Gebiet nur als Anzeigen; nicht werden ſie hinweggenommen, als ob er ſchmerzlos und frei von Leiden ſein ſollte oder könnte, denn darum hat auch Chriſtus Schmerzen gehabt und gelitten, ſondern nur Unſeligkeit iſt nicht in den Schmerzen und Leiden,
114 weil ſie als ſolche nicht in das innerſte Leben eindringen. Und dieſes gilt auch von dem Bewußtſein der bei ihm noch vorkommenden Sünde. Denn da ſie nicht aus ſeinem neuen Leben abgeleitet werden kann: ſo bezieht er ſie nur auf das Geſammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit, welches in ihm noch einen Raum hat. Nicht alſo als ob es nicht Schmerz und Leiden wäre, ſofern er bei ſeiner Perſönlichkeit ſtehn bleibt; aber zu dem Leben Chriſti in ihm bringt es nur als Anzeige von dem was zu thun iſt, und iſt mithin in demſelben keine Unſeligkeit. Daher hebt das Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto den Zuſammenhang zwiſchen Uebel und Sünde auf, indem ſittlich beide nicht mehr auf einander bezogen werden, wenn auch natürlich betrachtet das Eine die Folge der andern iſt; ſittlich aber wird jedes von beiden für ſich nur auf die Aufgabe des neuen Lebens bezogen. Wie demnach die erlöſende Thätigkeit Chriſti eine dem Sein Gottes in Chriſto entſprechende Geſammtthätigkeit ſtiftet für alle Gläubige: ſo ſtiftet das verſöhnende Element nämlich die Seligkeit des Seins Gottes in ihm ein ſeliges Geſammtgefühl für alle Gläubige und jeden beſonders. In dieſem erſtirbt zugleich ihre frühere Perſönlichkeit, ſofern ſie die Abgeſchloſſenheit des Gefühls in einer ſinnlichen Lebenseinheit war, der alles mittönende Gefühl für Andere und für die Geſammtheit untergeordnet blieb. Was aber als Seligkeit der Perſon übrig bleibt, das iſt die eigenthümliche Auffaſſungs- und Em-

pfindungsweiſe, die ſich als individualiſirte Intelligenz in jenes neue gemeinſame Leben hineinbildet, ſo daß auch in Beziehung auf dieſes Moment die Thätigkeit Chriſti perſonbildend iſt, indem ein alter Menſch ausgezogen wird und ein neuer an. Wollen wir aber auch hier auf die Aehnlichkeit ſehen zwiſchen der Thätigkeit Chriſti in der Bildung des neuen Geſammtlebens und der göttlichen Thätigkeit in der Bildung der Perſönlichkeit Chriſti, ſo werden wir auch hier unterſcheiden können einen erſten Mo- 115
ment, welcher dem Act der Vereinigung als erſter Anfang entſpricht und als ſolcher nur auf das frühere zurükkſehen kann, und einen zweiten, welcher den Zuſtand des Vereinigtſeins darſtellt und als die Dauer ausſprechend auch auf die Zukunft hinausſieht. Der Anfang nun iſt hier das Verſchwinden des alten Menſchen mithin auch der alten Beziehungsweiſe alles Uebels auf die Sünde, alſo das Verſchwinden des Bewußtſeins der Strafwürdigkeit, mithin iſt das erſte des verſöhnenden Momentes die Sündenvergebung [1]. Denn in der Einheit des Lebens mit Chriſto hört alle Beziehung auf das Geſez auf, indem die von ihm ausgehende allgemeine Richtung gegen die Sünde beginnt [2]. Der Zuſtand der Vereinigung aber iſt der wirkliche Beſiz der Seligkeit in dem Bewußtſein, daß Chriſtus in uns der Mittelpunkt des Lebens iſt, mithin ſo daß dieſer Beſiz immer nur als ſeine Gabe beſteht, die weil wir ſie ſchon dadurch überkommen, daß Er will wir ſollen ſie haben, ſein Segen iſt und ſein Friede. Es gilt aber auch hier wieder das nämliche, daß jeder Moment zugleich auch nach der Formel des andern zu betrachten iſt. Denn in dem erſten Moment iſt ſchon die ganze Entwikklung implicite mitgeſezt, aber in jedem ſpäteren iſt auch der erſte, weil uns die in dem Zurükkgehn auf Chriſtum um deſto weniger zu überſehende Allgegenwart der Sünde in dieſem Beſiz immer auch die Sündenvergebung nachweiſet.

---

[1] Röm. 8, 1. 1 Joh. 1, 8. 9. 2, 1. 2.

[2] Gal. 2, 19 — 21. 5, 22 — 24.

3. Offenbar nun iſt unſer Saz in demſelben Sinn wie der vorige auch myſtiſch, und ſeine Wahrheit auch nur in der Erfahrung nachzuweiſen. In demſelben Sinn aber ſteht ſie auch in der Mitte zwiſchen einer magiſchen, welche alle Naturgemäßheit in der fortwährenden Wirkſamkeit Chriſti aufhebt, und einer
116 empiriſchen welche dieſelbe ganz in eine Reihe mit dem täglich wahrzunehmenden ſtellt, alſo den übernatürlichen Anfang und die unterſcheidende Eigenthümlichkeit nicht zum Grunde legt. — Die leztere geht ebenfalls von dem Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Uebel aus, und ſchließt mit Recht auf Abnahme des Uebels bei Abnahme der Sünde. Allein wie jener Zuſammenhang nur für die geſelligen Uebel vorzüglich gilt, und auch für dieſe nur genau iſt, wenn man ein großes Geſammtleben in ſeiner Abgeſchloſſenheit betrachtet; in jedem einzelen Theil aber innere Verbeſſerung, wegen ſeines Zuſammenhanges mit den andern, leicht begleitet ſein kann von zunehmendem Uebel: ſo kann am wenigſten die zunehmende Verbeſſerung des Einzelnen ſeine Befreiung vom Uebel verbürgen und alſo ſeine Seligkeit begründen; ſondern auch bei zunehmender Vollkommenheit bleibt dieſes, daß ihm nicht nur Lebenshemmungen überhaupt ſondern auch ſolche entſtehen, welche ihm in Verbindung mit ſeiner noch vorhandenen Sünde mithin als Strafe erſcheinen. Daher nun dieſe Verſöhnung nur ſehr zufällig als Genuß und Beſiz vorkommen wird, weſentlich aber immer nur als Hoffnung aufgeſtellt werden kann. In beiden Geſtalten aber iſt ſie weder ihrem Inhalt nach etwas eigenthümlich chriſtliches, noch auch kann ſie im Chriſtenthum als Genuß eine größere Stärke oder als Hoffnung einen höheren Grad von Gewißheit haben als außerhalb deſſelben. Wie gering aber dieſe überall ſei, liegt in der Geſchichte zu Tage. Denn nicht nur abgeſehen vom Chriſtenthum erneuert ſich immer wieder der Streit, ob die Uebel in der Welt wirklich abnehmen oder nur ihre Geſtalt verändern, in Summa aber höchſtens alles beim Alten bleibt: ſondern auch in der chriſtlichen Kirche ſelbſt kehrt, je weniger der Mitgenuß der ungetrübten Seligkeit Chriſti Erfah-

rungsſache iſt, ſondern nur auf jene allgemeine Hoffnung zurükkgegangen wird, um deſto ſtärker derſelbe Zweifel wieder; und ganz gegen die eigene Zuſicherung Chriſti [1] wird die Seligkeit 117
erſt auf das Leben hinter der Zeit verwieſen, und dadurch doch für unabhängig von der allmähligen Verbeſſerung erklärt. Chriſtus aber iſt dann bei unſerer Seligkeit nur ſo betheiligt, wie er auf dieſe zunehmende Verbeſſerung wirkt, das heißt ſo daß auf eine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen ihm und andern Menſchen wenig ankommt. — Magiſch erſcheinen nur diejenigen Auffaſſungen der verſöhnenden Thätigkeit, welche die Mittheilung der Seligkeit Chriſti unabhängig machen von dem Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft mit ihm. Die Sündenvergebung wird nämlich hergeleitet von der Strafe welche Chriſtus erlitten, und die Seligkeit der Menſchen ſelbſt als ein Lohn dargeſtellt, den Gott Chriſto für jenes Strafleiden darreicht. Nicht als ob der Gedanke daß unſere Seligkeit eine Belohnung Chriſti ſei, ganz zu verwerfen wäre, von welchem vielmehr noch die Rede ſein wird; eben ſo wenig als ob aller Zuſammenhang zwiſchen dem Leiden Chriſti und der Vergebung der Sünden geläugnet werden ſollte: beides aber wird magiſch ſobald es nicht vermittelt iſt durch die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Denn in dieſer Gemeinſchaft iſt die Mittheilung der Seligkeit wie oben auseinander geſezt eine natürliche, ohne dieſe aber iſt die Belohnung Chriſti nur eine göttliche Willkühr. Und dies iſt ſchon immer etwas magiſches, vornehmlich aber wenn ein ſo ſchlechthin innerliches als die Seligkeit iſt, ohne innerlich begründet worden zu ſein, von außen her ſoll hervorgebracht werden. Denn wenn unabhängig von dem Leben in Chriſto, kann ſie, da der Menſch die Quelle der Seligkeit nicht in ſich hat, doch jedem Einzelnen für ſich nur irgendwie von außen her eingeflößt werden. Eben ſo magiſch wird die Sündenvergebung bewirkt, wenn das Bewußtſein der Strafwürdigkeit aufhören ſoll deswegen, weil ein

[1] Joh. 5, 24.

118 Anderer die Strafe getragen hat. Daß nämlich hiedurch die Erwartung der Strafe aufgehoben werde, läßt ſich denken; allein dies iſt nur das ſinnliche Element der Sündenvergebung, und es bliebe noch das eigentlich ethiſche nämlich das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, welches alſo ohne allen Grund wie weggezaubert verſchwinden müßte. In wiefern nun auch hievon etwas in die kirchliche Lehre übergegangen iſt, wird noch unten davon zu handeln ſein.

4. Vergleichen wir nun den hier aufgeſtellten Zuſammenhang mit den beiden eben angeführten gegenüberſtehenden Anſichten: ſo führen ſie allerdings auf die Bemerkung, daß bei der unſrigen das Leiden Chriſti gar nicht zur Sprache kommt, ſo daß auch nicht einmal Gelegenheit geweſen iſt die Frage aufzuwerfen, ob und in wiefern es zur Erlöſung oder zur Verſöhnung gehört. Aus dieſer Verzögerung iſt aber nur zu ſchließen, daß kein Grund vorhanden war es als ein primitives Element aufzuführen weder an dem einen noch an dem andern Orte. Und dies hat auch ſeine Richtigkeit, weil ſonſt keine vollkommne Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, aus welcher ſich Erlöſung und Verſöhnung vollkommen begreifen laſſen, möglich geweſen wäre vor dem Leiden und Tode Chriſti. Als ein Element der zweiten Ordnung jedoch gehört es zu beiden; aber unmittelbarer zur Verſöhnung, und zur Erlöſung nur mittelbar. Die Thätigkeit Chriſti in Stiftung des neuen Geſammtlebens konnte nur in ihrer Vollkommenheit wirklich erſcheinen — wenngleich der Glaube an dieſe Vollkommenheit auch ohne dies vorhanden ſein konnte — wenn ſie keinem Widerſtande wich, auch dem nicht welcher den Untergang der Perſon herbeizuführen vermochte. Die Vollkommenheit liegt alſo hier nicht eigentlich und unmittelbar in dem Leiden ſelbſt, ſondern nur in der Hingebung in daſſelbe. Und hievon iſt ein auch gleichſam magiſches Zerrbild, wenn man, dieſen Gipfel iſolirend und die Stiftung des
119 Geſammtlebens bei Seite ſezend, eben dieſe Hingebung in das

Leiden um des Leidens willen als die eigentliche Summe der erlösenden Thätigkeit Christi ansieht. Was aber die Versöhnung betrifft so verstand sich von selbst für unsere Darstellung, daß um das Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft seiner Seligkeit zu bewirken, das Verlangen derer die sich ihrer Unseligkeit bewußt waren erst mußte durch den Eindruk den sie von seiner Seligkeit empfingen auf Christum hingelenkt werden. Und hier verhält es sich eben so, daß der Glaube an diese Seligkeit auch ohnedies vorhanden sein konnte, daß aber die Seligkeit doch nur in ihrer Vollkommenheit erschien, indem sie von der Fülle des Leidens doch nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr als, weil dies Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöser, seit er in das Gesammtleben der Sünde eingetreten war, überall jedoch ohne Störung seiner Seligkeit begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase eintreten mußte. Und hier ist es nicht die Hingebung in das Leiden, als welche der erlösenden Thätigkeit angehört, sondern das Leiden selbst welches die vollkommne Bestätigung des Glaubens an die Seligkeit des Erlösers wird. Hievon aber ist wieder das magische Zerrbild die Auffassung, welche die Nothwendigkeit einer unerschütterlichen Seligkeit in Christo gänzlich verkennend die versöhnende Kraft seines Leidens grade darin sezt, daß er auch seine Seligkeit freiwillig aufgegeben und wenn auch nur für Momente wirklich unselig geworden sei. Sofern auch hievon die kirchliche Lehre nicht ganz frei ist, wollen wir noch unten darauf zurükkkommen. Dieses aber, daß wir als den Gipfel des Leidens das Mitgefühl der Unseligkeit sezen, schließt schon in sich, daß kein Leiden, welches nicht mit der erlösenden Thätigkeit Christi zusammenhängt, als zur Versöhnung gehörig angesehen werden kann, weil ein solches auch ohne Zusammenhang wäre mit der Richtung des Erlösers gegen die Unseligkeit, 120
mithin auch nur magischerweise zur Versöhnung könnte gerechnet werden. Nun läßt sich aber nur alles Leiden Christi überhaupt und als Eines angesehen in diesem Zusammenhang mit

seiner erlösenden Thätigkeit denken; einzelnes hingegen besonders herausgreifen und dem einen eigenthümlichen Versöhnungswerth beilegen, das scheint im didaktischen Vortrag nicht bloß spielende Allegorie zu sein und im poetischen nicht bloß tändelnde Empfindsamkeit, sondern es ist wol selten ohne eine verunreinigende Beimischung von Superstition. Am wenigsten gebührt sich einen solchen ausgezeichneten Versöhnungswerth auf die körperlichen Leiden zu legen, da diese nicht nur schon an und für sich im schwächsten Zusammenhange stehen mit jener Reaction der Sünde, sondern auch unserm eignen Gefühl nach es schon der Lohn einer mäßigen sittlichen Ausbildung und kräftigen Frömmigkeit ist, daß im Zusammensein mit einem freudigen geistigen Selbstbewußtsein, sei es nun ein persönliches oder ein Gemeingefühl, körperliche Leiden fast ganz aufgehoben werden, wenigstens niemals jenes Bewußtsein zurükkdrängen und den Seligkeitsgehalt eines Momentes verringern können. Damit aber die obige Darstellung auf alle Weise als Maaßstab für die Beurtheilung der kirchlichen Formeln dienen könne, müssen wir sie an unsere allgemeine Formel der durch Christum vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur halten, um uns zu überzeugen daß auch diese in jener zwiefachen Thätigkeit Christi ihre Ausführung erhält. Denn was so von der menschlichen Natur in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, das ist aufgenommen in die Gemeinschaft einer jedem Anlaß angemessenen und ihn erschöpfenden durch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins allein bestimmten Thätigkeit, zu-
121 gleich aber auch in die Gemeinschaft eines in dieser Thätigkeit ruhenden und durch keine anderweitigen Bewegungen zu erschütternden Wohlgefallens. Daß nun jede solche Aufnahme nichts anders ist als eine Fortsezung desselben schöpferischen Acts dessen zeitliche Erscheinung mit der Personbildung Christi begann, daß jede intensive Erhöhung dieses neuen Lebens in seinem Verhalten zu dem verschwindenden Gesammtleben der Sündhaftigkeit ebenfalls eine solche Fortsezung ist, muß nun deutlich sein; und daß in diesem neuen Leben die ursprüngliche Bestimmung des Menschen

erreicht wird, und hierüber hinaus nichts für eine Natur wie die unſrige zu denken und zu erſtreben iſt, bedarf keiner weiteren Ausführung. — Wie ſehr alſo auch dieſe Darſtellung das unmittelbare Bewußtſein des Chriſten anſpreche, ſo daß es ſich darin wieder erkennt: ſo iſt doch, ſofern ſie in der Mitte ſteht zwiſchen der empiriſchen und der magiſchen, unvermeidlich daß ſie von jeder für die entgegengeſezte gehalten werde. Denn auf der einen Seite konnte der Erlöſer, weil geiſtiges wie die Stiftung eines Geſammtlebens nur geiſtig gewirkt ſein will, und es keine andere geiſtige Einwirkung giebt als die Selbſtdarſtellung in Wort und Werk, auch nur vermittelſt dieſer in unſer Geſammtleben hineintretend die Menſchen an ſich ziehen und mit ſich verbinden. Sind nun diejenigen zu warnen, welche ſich auf die magiſche Seite hinneigen: ſo muß ihnen dieſer Prüfſtein vorgehalten werden, ob auch ihre Auffaſſung damit zuſammenſtimme, daß die Wirkſamkeit Chriſti von ihrem Urſprung an unter dieſer geſchichtlichen Naturform zu denken ſei; und nichts iſt leichter, als daß ſie dies ſo mißverſtehen, es ſolle Chriſtus mit Beſeitigung des göttlichen in ihm nur auf gewöhnliche menſchliche Weiſe als Lehrer und Vorbild wirken. Auf der andern Seite aber iſt der Unterſchied Chriſti, wie er hier aufgefaßt wird, von einem ſolchen Chriſtus nur anſchaulich zu machen an jenem „Chriſtus in uns“ wogegen Lehrer und Schüler ſo wie Vorbild und Nachahmung immer außer einander bleiben. Werden nun aber diejenigen, die ſich zu der empiriſchen Anſicht hinneigen, hiernach gefragt, ob ſie auch wirklich von einer Lebensgemeinſchaft mit Chriſto Erfah- 122
rung hätten: ſo werden ſie das nur zu leicht mißverſtehen, als wolle man das verwerfliche magiſche fördern. Eben deshalb aber werden wir nicht nur für die chriſtliche Kirche überhaupt ſondern auch für die evangeliſche, in der ſich alle dieſe Differenzen finden, einen breiten Raum nach beiden Seiten offen halten, damit wir wo nur noch eine Anerkennung Chriſti iſt — dieſe aber ganz fahren zu laſſen liegt eben ſo ſehr auf der Seite des magiſchen Extrems als auf der Seite des empiriſchen — und ſo lange die-

ſes Extrem noch nicht eingetreten iſt, immer die Gemeinſchaft feſthalten können, um durch dieſelbe immer mehr alles der Mitte näher zu bringen.

§. 102. Die kirchliche Lehre vertheilt die Geſammtthätigkeit Chriſti in drei Aemter deſſelben, das prophetiſche, hoheprieſterliche und königliche.

1. Dieſe Eintheilung hat auf den erſten Anblikk den Schein einer großen Willkühr gegen ſich; als hätte man nämlich aus einer Menge von bildlichen Ausdrükken, deren Chriſtus ſelbſt ſich bedient, grade nur einen gewählt mit Zurükkſezung der andern, und zu dieſem zwei andere gefügt, deren ſich nicht Chriſtus ſelbſt ſondern nur ſeine Jünger [1] bedient. Solle es daher bildliche Ausdrükke gelten: ſo habe unſtreitig das Bild vom Hirten, deſſen ſich Chriſtus ſelbſt bedient und welches Petrus wiederholt, wol ein größeres Recht als die Ausdrükke Hoherprieſter und Prophet. Verhielte es ſich nun wirklich ſo, daß aus mehreren gleich berechtigten aber insgeſammt bildlichen Ausdrükken dieſe nur gleichſam zufällig herausgegriffen wären: ſo wäre nicht nur
123 zu verwundern, wie eine ſolche Darſtellung — da bildliche Ausdrükke immer ſchwer ſind zu begrenzen, und alſo in einer dialektiſchen Entwikklung faſt nothwendig große Unbequemlichkeiten herbeiführen — ſich ſo lange habe erhalten können, ohne daß eine andere und auch eine nicht minder willkührliche in die Stelle getreten wäre; ſondern man müßte billig Bedenken tragen, in einer ſtreng didaktiſchen Behandlung dieſe Form noch weiter fortzupflanzen. Allein dieſe Ausdrükke ſind nicht andern bildlichen gleichzuſtellen, ſondern ihre Abzwekkung offenbar darin zu

[1] Die Benennung Hoheprieſter kommt außer dem Brief an die Hebräer wiewol nur indirect vor bei Paulus Röm. 5, 11., und bei Petrus 1 Petr. 2, 21., auch bei Johannes 1 Joh. 2, 1.; Prophet nennt Chriſtus ſich ſelbſt Luk. 13, 33., und weniger grabezu an ähnlichen Stellen.

ſuchen, daß die Verrichtungen Chriſti an dem von ihm begründeten Geſammtleben mit denen verglichen werden ſollen, durch welche unter dem jüdiſchen Volk die Gottesherrſchaft dargeſtellt und zuſammengehalten ward; und dieſe Vergleichung iſt auch noch jezt im Lehrgebäude nicht zu vernachläßigen. Denn wenn es gleich wahr iſt, daß dieſe Darſtellung mehr der urſprünglichen Entſtehungszeit des Glaubens angehört — wo es allerdings nothwendig war das antijudaiſirende des Chriſtenthums unter der jüdiſchen Form ſelbſt zur Anſchauung zu bringen — als daß ſie ſich dazu eignete ein beſtändiger Typus der Lehre zu ſein: ſo folgt doch daraus nur, daß dieſe Formen allein uns nicht genügen können. Haben wir aber aus unſerm eignen chriſtlichen Bewußtſein uns die Sache, wie oben geſchehen, auf unſre Weiſe entwikkelt: ſo gebührt uns doch uns eine Continuität mit jenen urſprünglichen Darſtellungen zu bewahren, da die erſte Begriffsbildung des Chriſtenthums auf die Zuſammenſtellung des neuen Gottesreiches mit dem alten baſirt war. Wir haben alſo zu zeigen, daß die unſrige mit jener übereinſtimmt, welche ſich die früheren Chriſten bildeten, indem ſie die Geſchäfte Chriſti als potenzirte Umbildungen derjenigen darſtellen, durch welche ſich im alten Bunde die göttliche Regierung offenbarte.

2. Natürlich haben wir es hier mehr mit der Idee dieſer Gewalten im Judenthum, als mit ihrer geſchichtlichen Entwikklung zu thun. Die Könige waren die eigentlichen Stellvertreter des Got- 124
tes Iſraels; ihnen war das Regiment übergeben, um das Volk zuſammenzuhalten und die Gemeinſchaft, wo es Noth that, zu erneuern und zu verbeſſern. Die Prieſter waren die Hüter des Tempels und der Heiligthümer, und hatten das unmittelbare Verhältniß zu Gott zu verwalten, indem ſie Bitten und Opfer vor ihn brachten, Vergebung aber und Segen von Gott zurükk. Die Propheten waren außerordentliche Berufene und Abgeſandte Gottes, beiden Seiten angehörig und zwiſchen beiden vermittelnd aber nicht eben ſo beharrlich, — denn gab es gleich Propheten-

ſchulen, ſo gab es doch noch keine ununterbrochene Folge von Propheten im engeren Sinne, — ſondern im Augenblikk der Noth ſtand der Prophet bald aus dem Kreiſe einer von jenen Gewalten bald aus der Mitte des Volkes auf, um wo eine der geordneten Gewalten aus der rechten Bahn wich zu warnen, wo etwas im todten Buchſtaben zu verſinken drohte den urſprünglichen Geiſt wieder zu beleben. Um nun das Verhältniß des Himmelreichs zu jener Gottesherrſchaft klar zu machen, wird Chriſtus, auf dem es allein beruht, als dieſe drei alle in ſich vereinigend dargeſtellt. Damit nun ſoll geſagt ſein, daß in dieſem Gottesreich, von dem ſich immer verſteht, daß es nicht von dieſer Welt iſt, die Stiftung und Erhaltung der Gemeinſchaft eines Jeden mit Gott, und die Erhaltung und Leitung der Gemeinſchaft aller Glieder unter einander nicht getrennte Verrichtungen ſind, ſondern dieſelben; und daß auch wiederum dieſe Thätigkeiten und das freie Walten des Geiſtes in Erkenntniß und Lehre nicht aus verſchiedener Quelle entſpringen, ſondern aus derſelben.

3. Wie nun in dieſen drei Aemtern die geſammte erlöſende
125 und verſöhnende Thätigkeit Chriſti, wie ſie eben [1] beſchrieben iſt, ſich vollſtändig wiederfindet, das kann nur die folgende Entwikklung zeigen. Soviel indeſſen können wir hier ſchon nachweiſen, daß wenn man von dieſen drei Functionen dem Erlöſer entweder nur Eine beilegt mit Uebergehung der übrigen, oder auch eine einzelne gänzlich ausſchließt, alsdann jene Zuſammenſtimmung aufgehoben iſt und das eigenthümliche des Chriſtenthums gefährdet. Denn Chriſto das prophetiſche Amt allein vindiciren wollen, das heißt ſeine Wirkſamkeit auf Lehre und Ermahnung beſchränken in Bezug auf eine vor ihm oder ohne ihn ſchon gegebene Geſtaltung des Lebens und auf ein ſchon anderweitig ohne ihn begründetes Verhältniß zu Gott, und dabei tritt das eigenthümliche des Chriſtenthums bedeutend zurükk. Eben ſo wenn

[1] §. 100. und 101.

man ihm die beiden gestaltenden Thätigkeiten beilegt, aber ihn von der unmittelbar geistig anregenden prophetischen ausschließt: so ist nicht einzusehen wie wenn die Kraft des lebendigen Wortes nicht mitwirken soll, das Reich Gottes anders als auf magische Weise zu Stande kommen könnte. Wollte man hingegen die königliche ausschließen: so würden die andern beiden zusammengenommen, wie genau sie auch jeden einzelnen Erlösten mit dem Erlöser verbinden, weil es an der Beziehung auf ein Gemeinwesen fehlte, nur einen unerfreulichen und genauer betrachtet doch auch unchristlichen Separatismus hervorbringen. Und sollte endlich die hoheprieſterliche übergangen werden, die beiden andern aber beibehalten: so könnte sich die prophetische Thätigkeit auch nur auf die königliche beziehn, mithin fehlte es dann, wenn wir dem Urtypus treu bleiben wollen, ganz an dem religiösen Gehalt. Sollte auf der andern Seite Christus allein als Hoheprieſter dargestellt werden, so würde es fast unmöglich sein, der magischen Auffassung seiner Wirksamkeit auszuweichen; so wie wenn die königliche Würde allein gelten sollte, mithin Christus nur als die Kirche bildend und leitend gemacht werden, alsdann das unmittelbare Verhältniß des Einzelnen zum Erlöser gefährdet wäre, 126
und wir mindestens in das Gebiet der römischen Kirche geriethen, welche dieses Verhältniß zugleich von der Kirche und denen, die darin das Regiment führen, abhängig macht. Wo nun eine solche Zusammengehörigkeit sich zeigt, da entsteht auch eine Präsumtion, daß das so verbundene auch ein vollständiges sein werde.

§. 103. Erster Lehrsaz. Das prophetische Amt Christi besteht im Lehren, Weissagen und Wunderthun.

1. Diese drei Thätigkeiten construirten auch die alttestamentische Prophetenwürde. Das wesentliche freilich war immer Anregung durch Lehre und Ermahnung; in allen wichtigen Fällen aber, wo die Lehre von einer bestimmten Veranlassung ausging, wurde sie wegen der vorherrschenden Idee der göttlichen Vergel-

tung zugleich Weiſſagung, bald drohende bald verheißende, nach dem urſprünglichen Typus der Geſezgebung. Da die Propheten aber immer nur auftraten in Bezug auf Gebrechen oder Unfälle im öffentlichen Leben, wobei wol immer eine Schuld derer, zu denen ſie reden mußten, zum Grunde lag: ſo bedurften ſie in Ermangelung eines äußeren Berufs, auf den ſie ſich hätten ſtüzen können, einer beſonderen Ausweiſung, weshalb denn auch das wunderbare im Gefolg ihrer Sendung erwartet oder vorausgeſezt ward. Nur um dieſes dritten Merkmales willen konnte der Täufer ſagen, er ſei kein Prophet [1], ohnerachtet eines ſo beſtimmten göttlichen Berufs. Denn gelehrt und geweiſſagt [2] hat er auch, aber das Wunderthun war ihm nicht verliehn [3], und er konnte ſich einer vergeblichen Frage darnach nicht ausſezen. —
127 Bei Chriſto folgt nur nicht ſo eines von dieſen aus dem anderen, ſondern alles dreies war ſchon im erſten Anfange eins. Denn die Verkündigung des Reiches Gottes war beides Lehre und Weiſſagung; und wie eben das Reich Gottes ſelbſt das eigentliche durch Chriſtum vollbrachte Wunder iſt, die Erfüllung aber auch gleich mit der Verkündigung anfing, ſo war alles dreies in einem und demſelben Keim, und wir können es nur vereinzeln in der weiteren Entwikklung dieſes Keimes.

2. Daß die prophetiſche Stimme verſtummet ſei, war eine als Jeſus auftrat ſchon ſeit langer Zeit allgemein zugeſtandene Thatſache. Dagegen beſtand damals eine Ueberlieferung der Lehre in den Schulen der Schriftgelehrten, die aber auch nichts ſein wollte als Ueberlieferung, allmählig ſich vermehrend durch ſcharfſinnige Combinationen der Ausgezeichneten, und im Zuſammenhang hiemit auch eine amtliche Ausübung des Lehrens in den Synagogen. Chriſtus aber konnte keiner von den verſchiedenen Sekten angehören, in welche die Schriftgelehrten getheilt wa-

[1] Joh. 1, 21. [2] Matth. 3, 10. 16. 17.
[3] Joh. 10, 41.

ren, und eben so wenig eine solche amtliche Thätigkeit übernehmen, die ihn in andere Geschäfte verwikkelt und auf eine mit seiner Bestimmung unverträgliche Weise beschränkt hätte. Da aber außerdem eine vollkommne Lehrfreiheit bestand: so konnte er auf eine ordnungsmäßige Weise öffentlich auftreten, sobald er dasjenige Alter erreicht hatte, welches die Sitte verlangte. Daher auch gegen seine Befugniß zu lehren von keiner öffentlichen Autorität eine Einwendung gemacht werden konnte. Das Lehramt Christi heißt daher auch nur die Selbstbestimmung dazu sich dieser Freiheit in dem möglichst größten Umfang zu gebrauchen: so daß es für ihn zu irgend einem bestimmten Lehract keiner andern Veranlassung bedurfte, als nur der Anwesenheit Lehrbegieriger einzeln oder in Menge, und daß alle seine Gesprächführung auch belehrend war, so wie sie es der jedesmaligen Art und den Umständen nach sein konnte. Und in sofern muß allerdings ein Lehren Christi in diesem weiteren Sinn auch schon 128
vor jenem Zeitpunkt zugegeben werden; daß er indeß als Knabe sollte öffentlich gelehrt haben, bleibt immer eine falsche in der Erzählung [1] gar nicht begründete Ansicht, welche sich schon den apokryphischen Darstellungen nähert. Eben so verbindet eigentlich nur Ein evangelisches Zeugniß [2] den Anfang seines öffentlichen Auftretens mit seiner Annahme der Taufe Johannis; aber die Art, wie Jesus selbst sich über dieses Verhältniß erklärt, läßt nicht zu dies so zu verstehen, als sei er durch diese Taufe etwas geworden, was er vorher nicht war, oder als hätte er ein Recht oder eine Weihe empfangen, die er noch nicht hatte. Ersteres verträgt sich nicht mit dem Glauben an die Ursprünglichkeit des göttlichen in seiner Person, und zu lezterem fehlte es dem Institut des Johannes an aller äußeren Autorität. Wir können dieser Handlung also keinen andern Werth beilegen, als daß sie zur geschichtlichen Verständlichkeit seines öffentlichen Auftretens ge-

[1] Luk. 2, 46. 47.

[2] Luk. 4, 14. Man nehme aber dazu Ap. Gesch. 1, 21. u. 22.

hörte, indem er gleich den merklicheren Uebergang aus der Eingezogenheit in das öffentliche Leben durch ein Bekenntniß bezeichnete, welches eine bestimmtere Meinung über ihn erwekken mußte, an welche er seine Belehrungen anknüpfen konnte. Beschlossen aber hat er seine Lehrthätigkeit für das Volk mit seiner Gefangennehmung, für seine Jünger aber erst mit seiner Himmelfahrt, indem es als sein Hauptgeschäft in den Tagen der Auferstehung erscheint, theils seinen Jüngern die Schrift auszulegen, ohnstreitig die Art begründend wie sie sich deren hernach bei ihrem Volk bedienten, theils auch seine Anweisungen über das von ihm ausgehende Gesammtleben zu vervollständigen, und dadurch dieses
129 selbst noch fester zu begründen. Und so erhellt von selbst, wie wesentlich diese Lehrthätigkeit Christi zu seiner eben beschriebenen erlösenden Thätigkeit gehörte. Was aber nun die Quelle der Lehre betrifft, so war die der Propheten, obwol ihnen der Antheil dazu unter der Form einer besonderen göttlichen Berufung kam, doch immer nur das Gesez, wie auch ihr Beruf sich ganz auf das Verhältniß zwischen Gott und dem Volke bezog, und ihre Bestimmung ganz volksthümlich war. Ohnerachtet es nun aber zur Gesezlichkeit Christi gehörte, das Gesez nicht aufzulösen, und er daher die volksthümliche Verbindlichkeit desselben anerkannte und bestätigte: so konnte doch, so wenig seine Begeisterung eine vorübergehende und von einzelnen Veranlassungen, die der Zustand des Volkes darbot, abhängig war, und so wenig er als ein bloßes Erzeugniß der volksthümlich bestimmten menschlichen Natur anzusehen ist, so wenig auch seine innere Gedankenerzeugung abhängig sein von dem Gesez. Und auch seine Lehre als eine aus der allgemeinen menschlichen Vernunft hervorgegangene Reinigung und Erzeugung der unter dem Volke geltenden Sittenlehre ansehn, gehört zu der empirischen Auffassung, von welcher wir uns losgesagt haben. Vielmehr war die Quelle seiner Lehre die rein ursprüngliche Offenbarung Gottes in ihm. Der Gegensaz zwischen Lernen und Lehren war in ihm nur der zwischen der Wirkung des göttlichen Princips in ihm auf die Em-

pfänglichkeit seines geistigen Organs zu reiner Auffassung der ihm vorliegenden menschlichen Zustände in Bezug auf das Verhältniß zu Gott, und zwischen der Wirkung desselben Princips auf die Selbstthätigkeit seines geistigen Organs. Wie nun aber in der Empfänglichkeit immer auch schon die Selbstthätigkeit mitgesezt ist: so bildete sich unmerklich seine Lehre schon in seinem Lernen; und diese erste Entwikklung der eignen Gedankenerzeugung war schon die Quelle seiner bewundernswürdigen Fragen [1]. 130
Natürlich aber war, nachdem die Selbstthätigkeit überwiegend geworden, und das Lehren als seine beständige Richtung herausgetreten war, das Gesez nicht minder als die messianischen Hoffnungen der Anknüpfungspunkt, woran er seine Verkündigung des neuen von ihm zu stiftenden Gesammtlebens oder des Reiches Gottes entwikkelte. — Soll daher der Inhalt der Lehre Christi hier besonders angegeben werden, ohnerachtet unser ganzes Geschäft nur in der Darstellung desselben besteht: so wäre auch hiebei zunächst auf das prophetische zurükkzugehen. Nämlich wie dem Propheten oblag, dem Impuls, der ihm als ein göttlicher geworden war, vollkommen durch seine Rede Genüge zu leisten und den ganzen Inhalt desselben wiederzugeben, welches immer eine bestimmte und beschränkte Aufgabe war: eben so war die Selbstbestimmung Christi zum Lehren die Aufgabe, dem kräftigen das heißt zugleich auch schöpferischen Gottesbewußtsein, wie es sich in seinem geistigen Organ ausprägte, vollkommen zu genügen, und es in seinen Lehren so wiederzugeben, daß dadurch auch das Aufgenommenwerden der Menschen in seine Gemeinschaft bewirkt wurde. Denn einen andern Maaßstab des Erfolgs und also auch der Vollkommenheit der Lehre kann man hier nicht anlegen. Wie nun natürlich seine Reden bald mehr allgemein waren, bald mehr ins Einzelne gingen, bald mehr reiner Erguß des Innern, bald mehr bezüglich auf ein äußerlich gegebenes: so hat man schon seit langer Zeit gesucht das wesentlichere

[1] Luk. 2, 47.

von dem zu ſcheiden, was mehr Nebenſache iſt und zufällig, nur freilich auf ſehr verſchiedene Weiſe. Wir nun können nur ſagen, alles ſei in dem Maaß weſentlich, als es mit ſeiner Selbſtdarſtellung zuſammenhängt; denn nur die Kundmachung ſeiner eigenthümlichen Würde konnte die Menſchen wirkſam einladen,
131 in die dargebotene Gemeinſchaft zu treten. Und ſind daher drei Stükke als das Weſen ſeiner Lehre conſtituirend nicht von einander zu trennen, die Lehre von ſeiner Perſon, welche zugleich nach außen hin die Lehre von ſeinem Beruf oder von der Mittheilung des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes, und nach innen die Lehre von ſeinem Verhältniß zu dem iſt, der ihn geſendet oder von Gott als ſeinem ſich ihm und durch ihn offenbarenden Vater. So daß alles was zu ſeinem hohenprieſterlichen und königlichen Amt gehört, in ſeiner Lehre ebenfalls vorkommen muß, indem er ſeine Beſtimmung verkündigte, die Menſchen zur Gemeinſchaft mit Gott zu erheben und geiſtig zu regieren. Und nur das iſt das zufällige, was hiervon am wenigſten enthält, ſondern ſich am meiſten an den geſchichtlichen Standpunkt hält und ſich auf das gegebene volksthümliche bezieht. Dieſes über jenes hervorheben wollen führt dann am leichteſten auf eine bedenkliche Unterſcheidung zwiſchen einer Lehre Chriſti und einer Lehre von Chriſto als etwas nur hinzukommendem, und gefährdet unläugbar das eigenthümlich chriſtliche, als komme es damit nur auf einige Verbeſſerungen der natürlichen Sittenlehre und der natürlichen Glaubenslehre heraus, welche noch überdies ſo dargeſtellt werden, als müſſe die menſchliche Vernunft ſie auch aus ſich ſelbſt gefunden haben. Dieſes vorbehalten aber iſt noch freier Raum genug für Chriſten von verſchiedener Gemüthsfaſſung, um ſich für ihren eignen Gebrauch überwiegend an das eine oder das andere Element zu halten. — Dieſe urſprüngliche Offenbarung Gottes in Chriſto iſt aber ferner ſo zureichend und zugleich ſo unerſchöpflich, daß, was dieſes erſte Moment betrifft, Chriſtus zugleich als der Gipfel und als das Ende aller Prophetie erſcheint. Denn weder kann außerhalb des Gebietes, in welchem

Chriſtus ſchon anerkannt iſt, eine Darſtellung unſeres Verhältniſſes zu Gott entſtehen, welche nicht hinter jener Offenbarung zurükkbliebe, noch kann auch alle Fortſchreitung innerhalb der 132
chriſtlichen Kirche jemals dahin führen, in der Lehre Chriſti ſelbſt etwas unvollkommnes zu erkennen, an deſſen Stelle man beſſeres zu ſezen hätte, noch auch etwas zum Verſtändniß des Menſchen von ſeinem Verhältniß zu Gott geiſtiger, tiefer und vollkommner aufzufaſſen, als Chriſtus gethan. Denn mit der Annahme einer ſolchen Vervollkommnungsfähigkeit der chriſtlichen Lehre, daß wir über Chriſtum ſelbſt hinausſehen könnten, ginge die Annahme der eigenthümlichen Würde Chriſti verloren. Vielmehr kann auch das vortrefflichſte ſpäter auf dieſem Gebiet nie etwas anderes ſein als richtige Entwikklung deſſen, was theils unentwikkelt in ſeinen uns aufbewahrten Ausſprüchen liegt, theils im Zuſammenhang mit denſelben auch ſchon ſeine Einſicht muß geweſen ſein. Iſt nun Chriſtus wegen der Vollkommenheit ſeiner aus göttlichem Impuls hervorgegangenen Verkündigung der Gipfel aller Prophetie, ſo iſt er es zugleich auch deshalb, weil er auch als Lehrer nicht, Einer iſt unter Vielen ſeines Gleichen. Und iſt er das Ende aller Prophetie, weil keine neue Lehre aufkommen kann, die nicht nachdem die ſeinige daſteht, eine falſche wäre, mithin von nun an alle wahre Lehre auf dieſem Gebiet nicht mehr auf Moſen und das Geſez zurükkgeht, ſondern auf den Sohn: ſo iſt er es zugleich auch deshalb, weil nun keine unabhängige perſönliche Begeiſterung mehr ſtatt findet, ſondern nur das Begeiſtertſein von ihm. — Nur dieſes iſt noch zu bemerken, daß wie der Propheten Lehre, ſo auch die ſeinige immer die unmittelbare Aeußerung war, alſo auch von dem Totaleindrukk des ganzen Weſens nicht zu trennen, daß aber hieraus, weil ſeine Begeiſterung nicht eine vorübergehende ſondern eine beſtändige war, für ſeine Lehre auch noch dieſes folgt, daß jede Aeußerung des bewegten Gemüths durch die Rede und durch den begleitenden Ausdrukk, weil Zeugniß von dem Sein Gottes in ihm gebend auch lehrhafte 133
Elemente enthielt und der eigentlichen Lehre zur Beſtätigung diente.

3. Die Weiſſagungen der altteſtamentiſchen Propheten, ſofern wir aus dem, was uns davon übrig iſt, auf das Ganze ſchließen dürfen, war theils eine beſondere auf einzelnes gerichtete, und weil auf den beiden jüdiſchen Hauptbegriffen der Erwählung des Volks und der Vergeltung ruhend größtentheils hypothetiſch der warnenden, aufmunternden oder tröſtenden Lehre dem Geiſt des Geſezes gemäß beigemiſcht; theils erhob ſie ſich über das einzelne zur Darſtellung des allgemeinen, und trat als ſolche ſchlechthin auf, und dies war die meſſianiſche. Die erſtere war eine eigentliche Vorherſagung, der in ihren mehr oder minder beſtimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam. Bei der meſſianiſchen ſind die einzelnen Angaben mehr oder weniger nur Einkleidung, ſo daß häufig für unentſchieden zu achten iſt, ob dies und jenes in die Weiſſagung ſelbſt hineingehört oder nicht; das Weſen derſelben beruht aber darauf, daß ſie die Zukunft des weſentlichen Gottgeſendeten ausſprach, deſſen Idee von den Einzelnen nur nach Jedes Weiſe beſchränkt aufgefaßt werden konnte, richtig verſtanden aber immer das Ende jener beiden jüdiſchen Begriffe der Vergeltung und der Erwählung in ſich ſchloß. Chriſtus nun konnte als der nun ſchon perſönlich erſcheinende Meſſias, meſſianiſch nur weiſſagen von dem, was noch nicht erſchienen war, was aber durch dieſelbe Thätigkeit auch erfüllt wurde, aus der die Weiſſagung hervorging, nämlich von der weiteren Entwikklung oder von der Vollendung ſeines Reiches, ſo daß dieſe Weiſſagung mit ſeiner Lehre völlig Eins war; und in dieſem Sinne weiſſagte er ohne Vorherſagung [1]. Vorherſagen aber konnte er auch nicht zufälliges,
134 indem alles was unter dieſe Benennung fällt ohne Werth iſt in ſeinem Reich, alſo auch kein Gegenſtand weder forſchender noch ahndender Theilnahme ſein konnte; ſondern vorherſagen konnte er nur das Ende der auf jenem beſchränkten Erwählungs- und Vergeltungsbegriff beruhenden Inſtitution, und dies that er nicht

[1] Ap. Geſch. 1, 7.

hypothetiſch, ſondern mit derjenigen vollkommnen Richtigkeit, welche ſeiner der Erzeugung des Irrthums unfähigen Vollkommenheit zukommt. Wie denn ſeine Sicherheit in dieſer Vorherſagung eines und daſſelbe ſein mußte mit der Gewißheit ſeiner Beſtimmung. In beider Beziehung alſo iſt Chriſtus der Gipfel der Weiſſagung. Aber eben ſo wie der Gipfel auch das Ende. Denn die weſentliche Weiſſagung iſt nun gänzlich erfüllt, ſeitdem auch der Geiſt ausgegoſſen iſt; und es iſt nichts zu denken, was dem Reiche Gottes noch weſentliches fehlen könne, ſondern wer auf etwas neu bevorſtehendes hinweiſen wollte, der müßte ein anderes Evangelium verkündigen. Nicht anders aber iſt es auch mit der Vorherſagung. Die apoſtoliſche, die es etwa giebt [1], können wir nur als Auslegung oder als Nachhall der Vorherſagung Chriſti anſehn, ſofern nun eine Veranlaſſung entſtand, die zu Chriſti Zeit noch nicht war, auch über das feindſelige Heidenthum ähnliches vorherzuſagen, wie er über das Judenthum. Sonſt aber iſt mit jenen beſchränkten Begriffen auch Grund und Haltung für alle Vorherſagung weggefallen, welche ausſchließlich an eine erhöhte fromme Gemüthserregung gebunden ſein ſoll, ſo daß nur noch diejenige übrig bleibt, welche aus verſtändigem Zuſammenſchauen der menſchlichen Verhältniſſe und aus richtigem und tiefem Gemeingefühl entſtehen kann, daß aber keiner Vorherſagung, welches auch ihr Inhalt und wie groß ihre Genauigkeit ſei, oder wie wunderbar die Bilder eines aufgeregten Ahndungs- 135
vermögens ſich bisweilen beſtätigen mögen, ein heiliger Charakter kann beigelegt werden. — Wenn dieſer Saz bisher noch nicht ſo beſtimmt als Lehre in der evangeliſchen Kirche iſt ausgeſprochen worden, wie es hier folgerungsweiſe geſchieht: ſo iſt dies auch jezt vielleicht nothwendiger als früher, und dürfte in der Kirche ſelbſt wol wenig Widerſpruch erfahren. Und dies nicht nur, weil es zu dem Naturgewordenſein des Reiches Gottes weſentlich gehört, ſondern weil doch auch aus der

[1] Ich rechne die Apokalypſe, deren apoſtoliſchen Urſprung ich nicht zugeben kann, auch nicht hiezu.

ganzen früheren Verfahrungsart unſerer Kirche hervorgeht, daß ſie überall den Schwarmgeiſt vorausſezt, wo eine Gabe der Weiſſagung angenommen wird. Somit bleibt für unſer Gebiet nichts übrig, als die Auslegung der Weiſſagungen Chriſti und der Apoſtel, aber als eine Aufgabe, die nur nach den Regeln der Kunſt gelöſt werden kann, nicht mit einer Willkühr, welche ſich nur geltend machen könnte, inſofern ſie ſelbſt Weiſſagung wäre. Alle Vorherſagungen aber, ſowol die aus geſchichtlichem Sinn als die aus unerklärlichem Ahndungsvermögen, werden der pſychiſchen Naturforſchung anheim gegeben.

4. Wenngleich auch Wunder und Zeichen den Propheten nicht ſchüzen ſollten, der wider Jehovah und ſein Geſez redete [1]: ſo geht doch auch hieraus ſelbſt hervor, daß wenn an einen Propheten, zugleich auch immer an Zeichen und Wunder gedacht ward [2]. In Beziehung auf den Erlöſer konnten wir es ſchon [3] als das natürliche einer höheren Ordnung ahnden, daß ihm auch Wunderkräfte zu Gebot ſtehn mußten; aus dieſer Vergleichung mit den jüdiſchen Propheten geht aber hervor, in welchem Sinne Chriſtus ſelbſt und ſeine Jünger ſich zwar auf ſeine Wunder berufen konnten, warum aber doch Chriſtus, wenn Zeichen und
136 Wunder von ihm gefordert wurden, dergleichen nicht verrichtete. Denn auch die Wunder der Propheten ſollten und konnten nicht den Glauben an ihre meſſianiſchen Weiſſagungen hervorrufen, ſondern nur den an ihre bedingten Vorherſagungen um dadurch zu dem was zu thun war zu beſtimmen. Solche bedingte Vorherſagungen aber gab Chriſtus nicht von ſich, und der Glaube an ſein Verhältniß zur meſſianiſchen Idee ſollte nur aus dem unmittelbaren Eindrukk ſeiner Perſon hervorgehen [4]. Darum bediente ſich auch Chriſtus ſeiner Wunderkräfte nie in beſtimmter Beziehung auf ſeine Aufforderungen oder auf ſeine Auſſagen von

[1] 5 Moſ. 13 1 — 3. [2] S. oben unter 1.
[3] Vgl. §. 14. Zuſ. S. 102 d. erſten B.
[4] Matth. 16, 16. Joh. 1, 14. 16. 4, 42. 6, 68. 69. 7, 25. 26.

ſich ſelbſt [1], ſondern wie ſich jeder ſeiner natürlichen Kräfte bedient, je nachdem ſich die Gelegenheit ergab Gutes damit zu wirken. — Wenn nun ſchon damals die wahre Anerkennung Chriſti in einzelnen Fällen durch die Wunder veranlaßt werden konnte, anderntheils eine Beſtätigung in ihnen fand, niemals aber eigentlich auf ſie gegründet werden durfte: ſo müſſen ſie für uns hinſichtlich unſeres Glaubens gänzlich überflüßig ſein. Denn Wunder können nur vermöge ihrer unmittelbaren Anſchaulichkeit das geiſtige Bedürfniß auf einen beſtimmten Gegenſtand hinlenken, oder wenn es ſich ſchon dahin gewendet hat, dieſes innere Verhältniß auf eine äußerliche Weiſe rechtfertigen [2]. Aber die Anſchaulichkeit verliert ſich nach Maaßgabe, wie der, welcher glauben ſoll, von dem Wunder ſelbſt räumlich und zeitlich entfernt iſt. Was aber für unſere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das iſt die geſchichtliche Kunde von der Beſchaffenheit ſo wie von dem Umfang und Beſtand der geiſtigen Wirkungen Chriſti. Dieſe haben wir vor den Zeitgenoſſen des Erlöſers voraus, und an 137
ihnen ein Zeugniß deſſen Kraft in demſelben Maaß zunimmt, nach welchem die Anſchaulichkeit der Wunder ſich verliert. Was heißt das aber anders, als daß wir von den einzelnen mehr leiblichen Wundern hinweg auf das allgemeine geiſtige Wunder gewieſen werden, welches mit der Perſon des Erlöſers beginnt, und ſich mit der Vollendung ſeines Reiches vollendet. Unſer Glaube an die äußerlichen von Chriſto verrichteten Wunder, als an Handlungen die nicht nach irgendwo erlernten Regeln von ihm verrichtet wurden und deren Erfolg nicht auf Naturgeſeze zurükkgeführt werden kann, welche uns als für alle Zeiten gültige bekannt wären, dieſer gehört weniger zu unſerm Glauben an Chriſtum unmittelbar als vielmehr zu unſerm Glauben an die Schrift. — Denn wir können dieſe Ereigniſſe nicht in das uns gelän-

[1] Auch Joh. 11, 42. macht hievon keine Ausnahne, was jedoch hier nicht ausgeführt werden kann.

[2] Dies leztere kann auch nur der Sinn ſein von Joh. 20, 30. 31.

sige Naturgebiet herabziehen, ohne zu solchen Voraussezungen unsere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit des ganzen Zusammenhanges unserer Nachrichten von Christo gefährdet wird [1]. Und diese Ueberzeugung wird wol aus dem hierüber schwebenden Streit, je redlicher und verständiger er geführt wird, um desto lebendiger und allgemeiner hervorgehn. — Bleiben wir bei diesen einzelnen Wundern stehen: so ist dies weniger anschaulich zu machen als es bei der Lehre und Weissagung geschehen konnte, daß Christus auch der Gipfel der Wunderthätigkeit ist. Denn in den Wundern Christi ist uns nichts sie an und für sich über andere ähnliche, die von mancherlei Zeiten und Orten her erzählt werden, bestimmt erhebende gegeben. Sehen wir aber auf jenes geistige Gesammtwunder, so müssen wir ihn desto bestimmter für diesen Gipfel erklären, daß dieses — von ihm abgesehen — durch alle Kräfte der uns bekannten geistigen Natur nicht hätte können
138 verrichtet werden. Eben so gewiß nun ist aber auch Christus das Ende der Wunder. Denn je mehr das feststeht, daß durch Christum die Erlösung vollbracht ist, so daß alles dem menschlichen Geschlecht noch bevorstehende, so weit es dessen Gemeinschaft mit Gott betrifft, nur als weitere Entwikklung des Werkes Christi anzusehen ist, nicht als neue Offenbarung: desto mehr Ursache haben wir alles von der Hand zu weisen, was sich als Wunder geltend machen will um auf ein neues Erzeugniß im Gebiet des geistigen Lebens hinzudeuten. Sondern nur neue Naturepochen oder auch geschichtliche zwar aber nicht im Gebiet der Frömmigkeit könnten noch durch Wunder angekündigt werden, über welche das Urtheil dann lediglich der Naturwissenschaft überlassen bleibt. — Eine feste Lehre besteht auch über diesen Punkt wol nicht in der evangelischen Kirche; indeß zeigen doch auch Luthers Worte über die Sache [2] deutlich

[1] Vgl. §. 99.

[2] „Es könnten auch noch heutiges Tages dieselben Zeichen, welche die Apostel thaten, billig geschehen, wenn es vonnöthen wäre." W. A. XI. S. 1294. 1339.

genug, daß er jene große durch ihn mitbewirkte Veränderung in der Kirche, ohnerachtet sie der Anfang eines wenigstens in untergeordnetem Sinne neuen Gesammtlebens war, doch nicht für einen solchen Entwikklungspunkt gehalten habe, dem vonnöthen wäre die Wunderkraft zur Seite zu haben. Und so stüzt sich diese Lehre auch auf eine Maxime, die wir wol als durch stillschweigende Uebereinkunft in der evangelischen Kirche herrschend geworden ansehen können, daß wir nämlich überall Aberglauben voraussezen, wo neue Wunder als zur Bekräftigung des Christenthums geschehen dargestellt und geglaubt werden. Man könnte hiegegen einwenden, unser Saz sei in strenger Buchstäblichkeit auf keinen Fall zuzugeben, da die Wunder der Jünger Christi eben so beglaubigt wären wie seine eignen, und er ihnen auch offenbar seine Wunderkraft hinterlassen habe. Und da auch keines- 139
weges nachgewiesen werden könne, daß diese Wundergaben mit dem Tode der Apostel plözlich ausgestorben seien: so sei zwar soviel gewiß, daß Christus selbst nicht das Ende der Wunkraft habe sein wollen; unentschieden aber müsse man lassen, ob diese Gaben wirklich allmählig erloschen sind, oder ob sie nicht vielleicht noch in der Kirche fortdauern, oder sich wenigstens periodisch wieder erneuern. Hierauf ist zu entgegnen, daß von den Wundern der Apostel dasselbe gilt wie von ihren Weissagungen, und daß Christus ihnen die Wunderkraft nur als begleitendes Zeichen für die erste Verkündigung überlieferte. Läßt sich nun gleich ein strenger Beweis für das von der römischen Kirche geläugnete Ausgestorbensein der kirchlichen Wunderkraft nicht führen: so ist doch im allgemeinen unläugbar, daß jezige Verkündiger, bei dem großen Vorsprung an Kraft und Bildung den die christlichen Völker vor den unchristlichen Völkern fast ohne Ausnahme voraushaben, solcher Zeichen nicht bedürfen, in jedem einzelnen Fall aber wird sich immer nachweisen lassen, daß das angebliche Wunder, welche geistige Abzwekkung man ihm auch unterlegen wollte, immer unzureichend sein würde mithin auch überflüßig; wie denn auch die römische Kirche selbst durch die Art,

wie ſie die Wunder in dem einen Fall beſchränkt, in dem andern prüft, keine große Zuverſicht zu dem Saze verräth, den ſie aufſtellt.

§. 104. Zweiter Lehrſaz. Das hoheprieſterliche Amt Chriſti ſchließt in ſich ſeine vollkommne Geſezerfüllung oder ſeinen thätigen Gehorſam, ſeinen verſöhnenden Tod oder ſeinen leidenden Gehorſam, und die Vertretung der Gläubigen beim Vater.

140 1. Die Schwierigkeit einer Darſtellung der Geſammtwirkſamkeit Chriſti unter dieſen Formen des alten Bundes trifft vornehmlich dieſen Theil; auf der einen Seite, weil die Analogie deſſen in der Wirkſamkeit Chriſti, was man nothwendig hieher rechnen muß, wenn es überall Raum finden ſoll, mit Geſchäften des Hohenprieſters nicht gleich ſtark hervortritt; auf der andern Seite, weil manches in den Geſchäften des Hohenprieſters, was ſich alſo auch in Chriſto darſtellen ſollte, ſich nur in ſolchen Thätigkeiten des Erlöſers zeigen will, die man eher geneigt ſein möchte, einem von den andern beiden Aemtern deſſelben zuzuweiſen. So findet das außerordentliche aber höchſt bedeutende Geſchäft des Hohenprieſters, Anweiſungen von Jehova im Allerheiligſten zu empfangen, unmittelbar nichts analoges in dem Geſchäft Chriſti. Inſofern Chriſtus aber alle Anweiſungen, welche er den Seinigen ertheilt, von ſeinem Vater empfangen hat [1], würden wir dieſes vornehmlich in ſeiner prophetiſchen Thätigkeit wiederfinden. Die Segenswünſche, welche der Hoheprieſter über das Volk ausſprach, erinnern an das, was wir oben zur verſöhnenden Thätigkeit Chriſti gerechnet haben, was aber in den kirchlichen Lehrſaz nicht ausdrükklich mit aufgenommen iſt. Aber da der Segen Chriſti kein bloßer Wunſch ſein kann, ſondern eine wirkliche Gabe: ſo kann er auch nur ſegnen durch dasjenige,

[1] Joh. 7, 16. 8, 26. 17, 8.

was zu ſeiner leitenden und regierenden Thätigkeit gehört, wie denn der Brief an die Hebräer gewiß außer der hoheprieſterlichen nicht noch an eine königliche Würde gedacht hat. Mithin bleiben nur ſeine ſymboliſchen Handlungen übrig, wobei der Hauptausdrukk auf den Geſchäften am Verſöhnungstage ruht, an eine Beziehung einzelner derſelben auf die ebengenannten beſondern Geſchäfte Chriſti aber nicht zu denken iſt. Vielmehr wenn man den Hoheprieſter zugleich als das Haupt der Prie- 141
ſterſchaft anſieht, ſo daß man auch deren Verrichtungen auf ihn zurükkführen kann: ſo wäre er der Geſchäftsführer des Volks bei Jehovah, und dies wäre alſo ganz durch die Vertretung ausgedrükkt. Wogegen unmittelbar von einer geſezlichen Vollkommenheit des Hohenprieſters nicht die Rede iſt, und der verſöhnende Tod als Hingebung betrachtet nichts entſprechendes findet. Was aber das erſte anlangt, ſo iſt einerſeits die perſönliche Vollkommenheit, die ihm weſentlich war, mit in Anſchlag zu bringen, wenngleich unmittelbar dieſer zunächſt in der Lehre von der Perſon Chriſti die unſündliche Vollkommenheit entſpricht; vorzüglich aber daß, wenn wir die Amtsverrichtung am Verſöhnungstage doch als die eigenthümlichſte noch beſonders berükkſichtigen müſſen, er ehe er dieſe antrat ſich ſelbſt vielfältig reinigen und ein Sühnopfer für ſich und ſein Haus bringen mußte, vermöge deſſen er dann als ein geſezlich vollkommner zu betrachten war. Was das andere betrifft, ſo iſt darauf, daß Chriſtus ſich ſelbſt darbringt, hiebei nicht zu achten. Denn ſofern er der Dargebrachte war, iſt er dem Opfer zu vergleichen. Und dieſer Sprachgebrauch findet ſich ja auch nicht nur in der Schrift an verſchiedenen Stellen [1], ſondern auch in die Bekenntnißſchriften iſt dieſe zwiefache Beziehung übergegangen [2], wodurch wir um ſo mehr

[1] Epheſ. 5, 2. Ebr. 9, 26.

[2] Maneat ergo hoc in causa, quod sola mors Christi est vere propitiatorium sacrificium. Apol. Conf. p. 255. — Oblatio Christi semel facta, perfecta est redemtio propitiatio et satisfactio pro omnibus pec-

genöthigt werden, beides von einander zu scheiden; und dennoch würde hier Christus vorzüglich als der Darbringende zu betrachten sein. Als der Darbringende aber ist er handelnd, und das
142 Leiden kann nur begleitend sein, und nur in dem Mitgefühl der Sünde seinen Grund haben, welches allerdings bei dem Hohenpriester zumal in seinen versöhnenden Acten auch vorauszusezen ist. Doch tritt hier die neue Schwierigkeit ein, daß sowol der thätige Gehorsam Christi als der leidende ganz zu seiner Selbstdarstellung, mithin zu seinem prophetischen Amt gehört; so wie auch seine Fürbitte oder Vertretung, da sie ja nicht ohne ihren Erfolg gedacht werden kann, ganz mit seiner Regierung zusammenzufallen scheint. Auch hier wird also auf beiden Seiten zu scheiden sein, und die Vertretung Christi hier nur darzustellen sein, sofern sie etwas anderes ist als seine Regierung, und sein zwiefacher Gehorsam nur, sofern sie etwas anderes ist als seine Selbstdarstellung oder seine Verkündigung des göttlichen Willens durch Wort und That.

2. Wenn wir zuerst den Gehorsam Christi theilen in den thätigen und leidenden: so sind doch keineswegs beide so getrennt zu denken, als ob sie verschiedene Theile seines Lebens eingenommen hätten, wie man gewöhnlich annimmt, daß der leidende erst begonnen habe mit seiner Gefangennehmung, der thätige aber sich geäußert habe vom Anfange seines öffentlichen Lebens bis dahin. Denn wenn schon überhaupt kein Leiden statt findet ohne Gegenwirkung, welche immer Thätigkeit ist: so haben wir von Christo besonders festgestellt [1], daß kein Augenblikk abgeschlossen werden könne, ohne daß auch sein kräftiges Gottesbewußtsein darin enthalten sei, und dies kann immer nur als Thätigkeit gegeben sein, die auch wo sie als Gegenwirkung auftrat, wie allerdings in seinem eigentlichen Leiden, immer nur die

---

catis. Conf. Angl. XXXI. p. 138. Aehnlich Conf. Tetrap. p. 354. Declar. Thorun. p. 425.

[1] S. §. 94, 2.

vollkommenſte Erfüllung des göttlichen Willens ſein konnte, wie denn ſeine vollkommne Ergebung ohne Nachgiebigkeit auf der einen, und ohne Bitterkeit oder Unmuth auf der andern Seite die Krone iſt in ſeinem thätigen Gehorſam. Eben ſo giebt es 143
keine Thätigkeit ohne eine beſtimmte Veranlaſſung, welche immer einen leidenſchaftlichen Zuſtand vorausſezt, und eben ſo wenig eine ohne einen beſchränkten Erfolg, welche Beſchränkungen ebenfalls als ein Leiden empfunden werden. Sowol jene Veranlaſſungen als dieſe Beſchränkungen kamen nun Chriſto aus dem Geſammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit; und ſo wurde ihm jeder Widerſtand, den er während ſeines thätigen Lebens erfuhr, jeder Fallſtrikk der Widerſacher, aber auch nicht minder die Gleichgültigkeit, mit welcher Viele an ihm vorübergingen, zum Leiden, weil er darin die Sünde der Welt mitfühlte und alſo trug, welches Leiden ihn alſo durch ſein ganzes Leben begleitete. Genauer betrachtet waren alſo thätiger und leidender Gehorſam in jedem Augenblikk mit einander verbunden. Der eine Ausdrukk alſo bezeichnet nur den gottgefälligen und ihm vollkommen genügenden Zuſtand der Empfänglichkeit Chriſti für alles, was ihm aus dem Geſammtleben der Sünde kam, indem er nämlich alles nur in Beziehung auf die durch die Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins zu löſende Aufgabe aufnahm, auf das vollſtändigſte und reinſte. Der andere bezeichnet den gleichen Zuſtand ſeiner Selbſtthätigkeit in Bezug auf alles, was ihm für das Geſammtleben, welches hervorzurufen er gekommen war, zu thun oblag: ſo daß er aus allem vorliegenden nie einen andern als ſolchen Zwekkbegriff in ſich bildete: beide aber Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit, mithin auch thätiger und leidender Gehorſam waren in allen Momenten des Lebens Chriſti. Daher denn auch, weil weder das Thun Chriſti ohne ſein Leiden hätte erlöſend, noch das Leiden ohne ſein Thun verſöhnend ſein können, weder dem thätigen Gehorſam allein die Erlöſung, noch dem leidenden allein die Verſöhnung zugeſchrieben werden kann, ſondern beiden beides.

3. Vergleichen wir nun in Bezug auf den ſo beſtimmten
144 thätigen Gehorſam Chriſtum mit dem Hohenprieſter, wobei wir natürlich nur die urſprüngliche Einſezung dieſes Inſtituts im Auge haben dürfen nicht die Ausartung deſſelben in der Wirklichkeit: ſo war der Hoheprieſter ſolchergeſtalt durch Abſonderung und durch die Abgeſchloſſenheit ſeines Lebens in den Räumen des Heiligthums auf eine ſo günſtige Weiſe geſtellt, daß er weder leicht etwas zu ſeinem Beruf gehöriges verſäumte, noch ſich zu etwas aufgefordert fand, was nicht aus ſeiner Würde hervorging und wodurch ſie alſo hätte können verlezt werden; wie es ihm denn auch weit leichter war als allen Andern ſich vor geſezlichen Verunreinigungen zu bewahren. Dieſe Vergünſtigungen mußten der menſchlichen Schwachheit gegeben werden, wenn er auch nur ſymboliſch im Verhältniß zu ſeinem Volk das darſtellen ſollte, was Chriſtus im Verhältniß zu den Menſchen wirklich war. Das Volk nämlich war in beſtändiger Gefahr ja faſt in beſtändigem Bewußtſein der Verunreinigung, der Hoheprieſter aber in der Abſonderung von allen weltlichen Geſchäften, ja auch von den natürlichſten Pflichten entbunden ſobald ſie ohne eine auch nur leichte Verunreinigung nicht vollzogen werden konnten, ſollte den Reinen darſtellen, der als ſolcher auch allein vermochte als Ergänzung aller der Opfer, welche das Volk durch die geſammte Prieſterſchaft unaufhörlich darbrachte, das jährliche Verſöhnungsopfer zu verrichten. Eben ſo erſchien ſich das Volk in größerer oder geringerer Entfernung um das Heiligthum wohnend auch in größerer Entfernung von Gott, die ſich nur vorübergehend verminderte in dem Wechſel zwiſchen den gottesdienſtlichen und den geſchäftigen Zeiten; der Hoheprieſter aber ſollte zu dieſen ſchwankenden Bewegungen das Gleichgewicht in ſich tragen, indem er immer in der unmittelbaren Nähe des Heiligthums blieb, wenn er es gleich nur zu vorgeſchriebenen Zeiten und Zwekken wirklich betrat. Daſſelbe iſt nun auch das weſentliche in dem hohenprieſterlichen Werth
145 des thätigen Gehorſams Chriſti. Denn daß ſein Thun allein

dem göttlichen Willen vollkommen entſpricht, und die Herrſchaft des Gottesbewußtſeins in der menſchlichen Natur rein und ganz ausdrükkt, dies iſt der Grund unſeres Verhältniſſes zu ihm; und alles eigenthümlich chriſtliche beruht auf dieſer Anerkennung. Es liegt darin eben dieſes, daß abgeſehen von der Verbindung mit Chriſto weder ein einzelner Menſch noch irgend ein beſtimmter Theil des Geſammtlebens der Menſchen an und für ſich in irgend einem Zeitraum vor Gott gerecht oder ein Gegenſtand ſeines Wohlgefallens ſei. Und wie von dem ganzen jüdiſchen Volk der Hoheprieſter allein unmittelbar vor Gott erſchien, und Gott das ganze Volk gleichſam nur in ihm ſah: ſo iſt auch deshalb Chriſtus unſer Hoheprieſter, weil Gott uns nicht jeden für ſich ſondern nur in ihm ſieht. In der lebendigen Gemeinſchaft mit Chriſto will keiner etwas für ſich ſein noch auch ſo von Gott betrachtet werden, ſondern jeder will nur als von ihm beſeelt erſcheinen und als ein nur noch in der Entwikklung begriffener Theil ſeines Werkes; ſo daß auch das noch nicht ganz mit ihm vereinigte doch auf daſſelbe beſeelende Princip bezogen wird als das, was noch künftig von ihm wird beſeelt werden. Darum iſt wie dort der Hoheprieſter ſo hier Chriſtus derjenige, der uns rein darſtellt vor Gott vermöge ſeiner eignen vollkommnen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch ſein Leben in uns der Trieb auch in uns wirkſam iſt, ſo daß wir in dieſem Zuſammenhang mit ihm auch Gegenſtände des göttlichen Wohlgefallens ſind. Dies iſt der uns eigne und auf chriſtlichem Boden nicht anzufechtende Sinn jenes oft mißverſtandenen Ausdrukks, daß Chriſti Gehorſam unſere Gerechtigkeit ſei, oder daß ſeine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde [1]; ſehr

[1] Eam ob causam ipsius obedientia .... qua nostra causa sponte se legi subjecit, eamque implevit, nobis ad iustitiam imputatur. Sol. Decl. p. 585. — Jesus Christus nobis imputans omnia sua merita, et tam multa sancta opera, quae. praestitit pro nobis ac nostro loco est nostra iustitia. Conf. Belg XXII. p. 183.

146 leicht mißzuverſtehen, aber gewiß nicht gründlich zu vertheidigen ohne die Vorausſezung eines gemeinſamen Lebens, welches übrigens auch in dem Begriff des Hohenprieſters auf das beſtimmteſte vorausgeſezt wird. Und ſo werden wir auch im Stande ſein den prophetiſchen Werth des Gehorſams Chriſti von dem hohenprieſterlichen zu unterſcheiden. Dem prophetiſchen Amt Chriſti nämlich gehört alles an, was Verkündigung mithin auch Selbſtdarſtellung iſt nicht nur durch Worte ſondern auch durch die That. Dieſe wendet ſich aber an die Menſchen in Beziehung auf ihren Gegenſaz gegen Chriſtum um ſie für die Vereinigung mit ihm empfänglich zu machen; und ſo wird auch Allen in der Kirche der Gehorſam Chriſti von dieſer Seite vorgehalten [1] in Beziehung auf ihr noch fortwährendes Unterſchiedenſein von ihm. Der hoheprieſterliche Werth deſſelben aber bezieht ſich auf ſeine Vereinigung mit uns, ſofern nämlich ſein reiner Wille den göttlichen Willen zu erfüllen kraft der zwiſchen ihm und uns beſtehenden Lebensgemeinſchaft auch in uns wirkſam iſt, und wir alſo an ſeiner Vollkommenheit Theil haben, wenn auch nicht in der Ausführung doch im Antrieb [2]: ſo daß unſere Vereinigung mit ihm, wenngleich ſie ſich in der Erſcheinung nur anders entwikkelt, doch als abſolut und ewig von Gott anerkannt, und eben ſo in unſerm Glauben geſezt wird. — Nur gegen zweierlei in der gewöhnlichen Darſtellung haben wir uns noch zu verwahren. Zuerſt daß man den thätigen Gehorſam Chriſti als die vollkommne Erfüllung des göttlichen Geſezes darſtellt. Denn Ge-
147 ſez bezeichnet allemal einen Unterſchied und Zwieſpalt zwiſchen einem gebietenden höhern und einem unvollkommnen untergeordneten Willen; und in dieſem Sinne muß man allerdings von Chriſto, und wenn man ihm vermöge der beiden Naturen einen zwiefachen Willen zuſchreibt, da ja denn beide völlig übereinſtimmen müſſen, die Behauptung aufſtellen, er ſei dem Geſez nicht

[1] Phil. 2, 5—8. 1 Petr. 2, 21.
[2] Vgl. §. 88, 3.

unterworfen geweſen [1]. Aber eben ſo wenig kann man dann auch ſagen, er habe ſich dem Geſez freiwillig unterworfen; denn er konnte auch nicht freiwillig in einen ſolchen Zwieſpalt mit dem göttlichen Willen eingehen, daß er ihm zum Geſez hätte werden können. Sondern der thätige Gehorſam Chriſti war die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens [2]. Soll aber vom moſaiſchen Geſez die Rede ſein, ſofern es vornehmlich äußerliche Handlungen und Unterlaſſungen vorſchrieb: ſo war er dieſem allerdings ſeiner Perſönlichkeit nach unterworfen [3], ſo daß nicht geſagt werden kann, er habe deſſen Erfüllung freiwillig übernommen. Aber in dieſer allein würde der hoheprieſterliche Werth ſeines Gehorſams nicht geweſen ſein, ſondern nur ſofern ſie ein Theil war ſeiner Erfüllung des göttlichen Willens. Das zweite iſt dieſes, daß, wenn man ſich irgend genau ausdrükken will, man auch nicht ſagen kann, Chriſtus habe den göttlichen Willen an unſerer Stelle oder zu unſerm Beſten erfüllt. Nämlich nicht nur nicht in dem Sinn an unſerer Stelle, wie keine chriſtliche Geſinnung es wünſchen kann und keine geſunde Lehre es jemals ausgeſprochen hat, als ob wir dadurch der Erfüllung deſſelben entbunden wären, indem ja die höchſte Leiſtung Chriſti darin beſteht uns ſo zu beſeelen, daß eine immer vollkommenere Erfüllung des göttlichen Willens auch von uns ausgeht [4]. Aber auch nicht ſo als ob der bei uns an und für ſich anzutreffende Mangel an Gottgefälligkeit gleichſam durch einen Ueberſchuß an Gottgefälligkeit in Chriſto ſollte oder könnte gedekkt werden. Denn da nur das vollkommne vor Gott beſtehen kann: ſo hat auch Chriſtus ſelbſt nichts gleichſam übrig, was unter uns zur Vertheilung kommen könnte, mag man nun auf 148

---

[1] So iſt es aber allerdings nicht gemeint in Sol. Decl. p. 605. tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat.

[2] Joh. 4, 34. 5, 19. 30. 6, 38.

[3] Gal. 4, 4.

[4] Joh. 15, 2. 5. 8. 11.

die Vollſtändigkeit der Erfüllung in äußeren Handlungen ſehn — welches überdies aus Gründen die ſich unten noch näher ergeben werden, ganz unproteſtantiſch wäre — oder man mag auch nur auf die Reinheit im inneren der Geſinnung ſehen. — Alſo auch überhaupt nicht irgendwie zu unſerm Beſten als ob durch den Gehorſam Chriſti an und für ſich betrachtet irgend etwas für uns erreicht oder in Bezug auf uns verändert würde. Sondern der Geſammtgehorſam — δικαίωμα — Chriſti gereicht nur in ſofern zu unſerm Beſten als durch denſelben unſere Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft mit ihm bewirkt wird, und in dieſer wir von ihm bewegt werden, mithin das ihn bewegende Princip auch das unſrige wird; eben wie wir auch durch die Sünde Adams nur mit verdammt werden, ſofern wir in der natürlichen Lebensgemeinſchaft mit ihm und auf dieſelbe Weiſe bewegt auch alle ſelbſt ſündigen [1].

4. Was ferner den leidenden Gehorſam Chriſti betrifft: ſo iſt ſchon oben bemerkt, daß die Aehnlichkeit mit dem Hohenprieſter hier nur eine ganz allgemeine ſei, ſo daß wir daraus den Zuſammenhang des leidenden Gehorſams Chriſti mit ſeiner erlöſenden und verſöhnenden Thätigkeit um ſo weniger erklären können, als bei dem Hohenprieſter von einem Erdulden
149 von Uebeln nicht die Rede war, unter dem leidenden Gehorſam Chriſti aber dieſes vorzüglich mit verſtanden wird, und alſo, was er als Darbringender empfand und was er als Dargebrachter oder als Opfer litt, mit einander vermiſcht. Gehen wir nun in dieſe Vermiſchung vorläufig ein, ſo werden wir darauf zurükkgeführt, daß in jeder menſchlichen Gemeinſchaft, ſofern ſie als ein abgeſchloſſenes Ganze betrachtet werden kann, ſoviel Uebel iſt als Sünde; ſo daß zwar das Uebel die Strafe der Sünde iſt, nicht aber jeder Einzelne grade das Uebel vollſtändig und ausſchließend leidet, was mit ſeiner perſönlichen Sünde im Zuſammenhange

[1] Röm. 5, 12. 18.

ſteht [1]. Daher kann nun in jedem Fall, wo ein Anderer Uebel erduldet, die mit ſeiner Sünde nicht zuſammenhangen, geſagt werden, daß er die Strafe leide für Andere, die nun, da die Urſächlichkeit dieſer Sünde ſich erſchöpft hat, vermöge derſelben vom Uebel nicht mehr getroffen werden. Chriſtus nun mußte, um uns in die Gemeinſchaft ſeines Lebens aufzunehmen, erſt in unſere Gemeinſchaft eingetreten ſein, Er ohne Sünde, aus deſſen Daſein ſich daher kein Uebel entwikkeln konnte, in die Gemeinſchaft des ſündlichen Lebens, in welcher ſich mit und aus der Sünde das Uebel immer wieder erzeugt. Daher muß von ihm geſagt werden, daß was er in dieſer Gemeinſchaft litt, ſo daß es ſeinen Grund in der Sünde hatte — und von natürlichen Uebeln hat er nicht gelitten — er für diejenigen gelitten habe, mit denen er in Gemeinſchaft ſtand, das heißt für das ganze menſchliche Geſchlecht dem er, nicht nur weil keine einzelne Gemeinſchaft innerhalb deſſelben ſich vollkommen abſchließen läßt, ſondern auch durch ſeinen beſtimmten Willen angehört. Denn nicht nur war ſowol der That nach ſchon durch ſeine urbildliche Erſcheinung als auch beſonders in ſeinem Bewußtſein der Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden aufgehoben; ſondern es hatte auch einestheils ſeine 150
Thätigkeit ſchon wenigſtens mittelbar eine Richtung auf Heiden, beſonders aber umgab ihn anderntheils in den lezten Tagen ſeines Lebens als ſein Leiden verurſachend, als weltliche und geiſtliche Obrigkeit, Judenthum und Heidenthum, die Sünde der ganzen Welt repräſentirend. Sehen wir aber von dieſen Uebeln, die eigentlich den hohenprieſterlichen Charakter nicht an ſich tragen, ab auf das Leiden, welches er als Hoherprieſter empfand: ſo iſt offenbar, daß das Mitgefühl der Sünde, wie es als menſchliche Empfindung in ihm durch das vorliegende bedingt iſt, zu ſeinem höchſten Gipfel geſteigert ſein mußte in der Vereinigung beider Hauptgattungen von Sündern gegen ſeine unſündliche Perſönlichkeit. Wie nun dieſes Mitgefühl mit menſchlicher Schuld und

[1] Vgl. §. 77.

Strafwürdigkeit der motivirende Anfang der Erlösung war, insofern jeder bestimmten menschlichen Selbstthätigkeit ein bestimmender Eindruck vorangeht: so war nun auch die größte Steigerung eben dieses Mitgefühls die unmittelbare Begeisterung zu dem größten Moment in dem Erlösungsgeschäft. Und wie nun aus diesem der Sieg über die Sünde hervorgegangen ist [1], mit der Sünde aber auch ihr Zusammenhang mit dem Uebel überwunden ist: so kann man gleiches mit gleichem zusammenstellend auch sagen, daß durch das Leiden Christi die Strafe hinweggenommen sei, weil in der Gemeinschaft seines seligen Lebens auch das erst im Verschwinden begriffene Uebel wenigstens nicht mehr als Strafe aufgenommen wird [2]. — Das hier dargelegte ist nun der auf dem eigenthümlichen Gebiet des Christenthums überall leicht verständliche und auch leicht zu vertheidigende Sinn der von außen oft angefochtenen Ausdrükke, daß Christus durch seine freie Hingebung in Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit,
151 als welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel geordnet hat, genug gethan, und uns dadurch von der Strafe der Sünde befreit habe [3]. Und aus dieser Darstellung muß sich alles ableiten lassen, was abgesehen von dem dem prophetischen Amt angehörigen vorbildlichen Werth des Leidens Christi, als Aneignung desselben sich jemals fruchtbar bewiesen hat für die christliche Frömmigkeit. Ja auch die bisweilen einseitig erscheinende Form derselben, welche die ganze Kraft der Erlösung in dem Leiden Christi gleichsam ausschließend concentrirt, und also in

---

[1] Joh. 12, 24. [2] Röm. 8, 28.

[3] Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris etc. Expos. Simpl. XV. p. 41. — Hunc .. credimus .. unica sui ipsius oblatione Deo ... pro nostris .. peccatis satisfecisse .. sicque morte sua triumphum egisse etc. Conf. Mylhus. IV. p. 104. — Profitemur quod ... animo et corpore passus est, ut pro populi peccatis plane satisfaceret etc. Conf Scot. IX. p. 149. — Ad haec passus mortuus et sepultus, ut pro me satisfaceret meamque culpam persolveret. Catech. maj. p. 495.

dieſem allein ihre Befriedigung findet, läßt ſich hieraus ſehr gut verſtehen. Denn in ſeinem durch die Beharrlichkeit hervorgerufenen Leiden bis zum Tode erſcheint uns die ſich ſelbſt ſchlechthin verläugnende Liebe; und in dieſer vergegenwärtigt ſich uns in der vollſtändigſten Anſchaulichkeit die Art und Weiſe, wie Gott in ihm war, um die Welt mit ſich zu verſöhnen, ſo wie auch am vollkommenſten in ſeinem Leiden, wie unerſchütterlich ſeine Seligkeit war, mitgefühlt wird. Daher man ſagen kann, daß die Ueberzeugung von ſeiner Heiligkeit ſowol als ſeiner Seligkeit uns immer zunächſt aus dem Verſinken in ſein Leiden aufgeht. Und wie der thätige Gehorſam Chriſti ſeinen eigentlich hohenprieſterlichen Werth vornehmlich darin hat, daß Gott uns in Chriſto als Genoſſen ſeines Gehorſams ſieht: ſo beſteht der hoheprieſterliche Werth des leidenden Gehorſams vornehmlich darin, daß wir Gott in Chriſto ſehen und Chriſtum als den unmittelbarſten Theilnehmer der ewigen Liebe, welche ihn geſendet und ausgerüſtet hat. — Wenn es nun kaum nöthig ſein dürfte von dieſer einfachen Darſtellung auf ſolche künſtlich zuſammengeſezte vergleichend zurükkzuſehen [1], welche nicht Gründe genug und von der verſchiedenſten Art zuſammenbringen können, um die Nothwendigkeit oder Schikklichkeit der Leiden und des Todes Jeſu darzuthun: ſo giebt es doch noch bedeutende Mißverſtändniſſe, von denen wir uns losſagen müſſen. Das erſte iſt dieſes, daß wenn uns gleich das wahre Verſtändniß Chriſti auf eine beſonders ergreifende Weiſe aus ſeinem Leiden aufgeht, dieſes doch keine Rechtfertigung iſt für das Spielende der früher ſehr verbreiteten jezt ſchon faſt veralteten ſogenannten Wundentheologie, welche die tiefe Bedeutung des Leidens Chriſti in den ſinnlichen Einzelheiten deſſelben zu finden meint, und daher die Geſammtheit des Leidens Chriſti zum Behuf allegoriſcher Spielereien zertheilt. Denn hiebei liegt die Verwechſelung zum Grunde, daß man, was Chriſto nur als Opfer zukommen kann, auf ſeine 152

[1] Unter andern Reinhard Dogm. §. 107. 108. S. 401 flgd.

hoheprieſterliche Würde überträgt. Das Opfer nämlich iſt fern von aller Selbſtthätigkeit, und nur in einem vollkommen leidentlichen Zuſtande begegnet ihm alles. So auch Chriſtus in Bezug auf dieſe Einzelheiten, in Bezug auf welche ja gar kein Entſchluß in ihm war, und die daher auch gar nicht als Momente für ihn anzuſehen ſind. Das zweite iſt dieſes, wenn man die in dem obigen Sinn ganz richtige Formel, daß durch das Leiden Chriſti die Strafe hinweggenommen ſei, ſo verſteht, als habe er die Strafe getragen, nämlich als ſei ſein Leiden gleich geweſen der Summe von Uebeln, welche das Maaß der Strafe für die Sünden des menſchlichen Geſchlechts iſt, indem
153 ſonſt die göttliche Gerechtigkeit unbefriedigt geblieben wäre; woraus natürlich, da die Geſammtſünde des menſchlichen Geſchlechts nicht anders als unendlich geſezt werden kann, eine Unendlichkeit des Leidens folgt. Wenn nun ſo das Leiden Chriſti und ſein Tod, wiewol in ein beſtimmtes Maaß von Zeit eingeſchloſſen und auf die durch die höhere geiſtige Kraft unendlich verringerte Fähigkeit eigentlich zu leiden bezogen, dennoch dem poſtulirten unendlichen menſchlichen Geſammtleiden gleichgeſtellt werden ſoll: ſo iſt kaum zu vermeiden, daß man ſupplementariſch annimmt, auch die göttliche Natur in ihm habe mitgelitten [1], welche Darſtellung der Sache, wie ſie der von Alters

[1] Dies iſt nicht undeutlich ausgeſprochen in dem ganzen Zuſammenhang der oben angeführten Stelle aus der Sol. Decl. p. 696., wenngleich überall den Worten nach der Saz gültig bleiben ſoll, daß die göttliche Natur nicht leidet. Denn es wird zugleich behauptet, daß die menſchliche Natur dieſes zu leiden nur fähig geworden ſei durch ihre Verbindung mit der göttlichen, welches doch eben heißt durch ſie. Damit ſtimmt denn auch, daß jene allerdings großer Cenſur zu unterwerfende Bekenntnißſchrift auch ziemlich das Gegentheil von dem lehrt, was hier aufgeſtellt worden iſt; Reiicimus . . . quod fides non respiciat tantum obedientiam Christi, sed divinam ipsius naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet et operetur, et quod per hanc inhabitationem nostra coram Deo peccata tegantur. p. 697.

her auch in dieſer Lehre anerkannten Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur wiederſpricht, auch gewiß keinem kräftigen Angriff der Gegner Widerſtand leiſten kann. Aber die Vollendung dieſes Mißverſtändniſſes iſt erſt in der Annahme, das Leiden Chriſti ſei in dem noch engern Sinn Uebertragung der Strafe, daß Gott, der doch nach der kirchlichen Lehre ſelbſt überall nicht Urheber der Strafe iſt, für den Erlöſer ſein Leiden als Strafe geordnet habe, ſo daß Chriſtus auch die erſte und unmittelbarſte, nämlich den göttlichen Zorn über die Sünde, als ihn treffend und auf ihm ruhend ſolle empfunden haben. Denn dieſe Theorie hebt auf der 154
einen Seite alle menſchliche Wahrheit in dem menſchlichen Bewußtſein Chriſti auf, wenn er, was der Natur der Sache nach nur Mitgefühl in ihm ſein konnte, als ſein perſönliches Selbſtbewußtſein [1] gehabt haben ſoll; auf der andern Seite liegt dabei unläugbar die Vorausſezung zum Grunde von einer abſoluten Nothwendigkeit göttlicher Strafen auch ohne Rükkſicht auf ihren Naturzuſammenhang mit dem Böſen, und dieſe wiederum iſt ſchwerlich zu trennen von einer Vorſtellung der göttlichen Gerechtigkeit, welche von den roheſten menſchlichen Zuſtänden her auf Gott übertragen iſt. Nehmen wir nun dieſe Elemente zuſammen, welche in dem Ausdrukk ſtellvertretende Genugthuung vereinigt ſind: ſo müſſen wir wol geſtehen, daß es nicht zwekkmäßig ſei ihn als denjenigen zu ſtempeln, in welchem dieſe Theile des hohenprieſterlichen Geſchlechts Chriſti zuſammengefaßt würden. Vielleicht aber läßt ſich die Proteſtation gegen dieſen freilich ſchon vielfältig angefochtenen aber doch immer noch kirchlich geltenden Ausdrukk nicht wirkſamer darſtellen als durch eine Nachweiſung, wie er würde umgedeutet werden müſſen, wenn wir

[1] Es hat mich ſehr gefreut zu leſen, daß auch der ſel. J. J. Heß es nicht hat über ſich gewinnen können, die Stelle Matth. 27, 46. als eine Beſchreibung Chriſti von ſeinem eigenen unſeligen Zuſtande anzuſehen, ſondern nur als den in Bezug auf das folgende angeführten Anfang des Pſalms.

ihn ſollten gelten laſſen. Anſtatt ihn nämlich als Einen wie er ſich giebt auf beides den thätigen und den leidenden Gehorſam gleichmäßig zu beziehen müßten wir ihn vielmehr theilen, das ſtellvertretende nur auf den leidenden das genugthuende hingegen nur auf den thätigen Gehorſam beziehend. Denn Chriſtus hat ja allerdings genug für uns gethan indem er durch ſeine Geſammtthat nicht nur der zeitliche Anfang der Erlöſung ſondern
155 auch die ewig unerſchöpfliche und für jede weitere Entwikklung hinreichende Quelle eines geiſtigen und ſeligen Lebens geworden iſt. Aber dieſe Genugthuung iſt in keinem Sinne ſtellvertretend, weder ſo als ob auch uns ſelbſt hätte zugemuthet werden können dieſes geiſtige Leben aus uns ſelbſt heraus anzufangen, noch auch ſo als ob wir durch die That Chriſti von der Nothwendigkeit entbunden wären dies geiſtige Leben in der Gemeinſchaft mit ihm ſelbſtthätig fortzuſezen. Das Leiden Chriſti hingegen iſt allerdings ſtellvertretend, und zwar in Bezug auf ſeine beiden Beſtandtheile. Denn das Mitgefühl der Sünde hatte er vollſtändig auch in Bezug auf die, welche durch das Bewußtſein derſelben noch nicht ſelbſt unſelig waren. Die Uebel aber, welche er litt, waren ſtellvertretend in jenem allgemeinen Sinn, daß derjenige in welchem das Böſe nicht iſt, auch nicht leiden ſollte, wenn er alſo dennoch Uebel empfindet, an der Stelle derer getroffen wird, in denen das Böſe iſt. Aber dieſes ſtellvertretende iſt keineswegs genugthuend; das erſte nicht, weil diejenigen, die noch nicht unſelig ſind, es doch erſt werden müſſen um von ihm aufgenommen werden zu können; das andere nicht, weil es anderes Leiden derſelben Art nicht ausſchließt. Vielmehr werden Alle, welche in die Gemeinſchaft ſeines Lebens aufgenommen werden, auch auf die Gemeinſchaft ſeiner Leiden verwieſen [1], bis erſt bei gänzlicher Ueberwindung der Sünde in dem menſchlichen Geſammtleben durch Leiden genug gethan iſt, bis wann aber jedes Leiden auch eines nur relativ Unſchuldigen immer einen ſtellvertretenden

[1] Matth. 10, 24 — 28. Joh. 15, 18 — 21.

Charakter hat. Wollen wir aber dieſe beiden Theile des hohenprieſterlichen Amtes Chriſti in ihrer Ungetheiltheit betrachten, mithin ſo, wie das Leiden auch unter das Thun mit einbegriffen werden kann: ſo werden wir den Ausdrukk umkehrend Chriſtum unſern genugthuenden Stellvertreter nennen können in dem Sinn, daß er einestheils vermöge ſeiner urbildlichen Würde in ſeiner erlöſenden Thätigkeit die Vollendung der menſchlichen Natur ſo darſtellt, daß vermöge unſeres Einsgewordenſeins mit ihm Gott die Geſammtheit der Gläubigen nur in ihm ſieht und würdiget, anderntheils indem ſein Mitgefühl mit der Sünde, welches ſtark genug war um die zur Aufnahme aller Menſchen in ſeine Lebensgemeinſchaft hinreichende erlöſende Thätigkeit hervorzubringen, deren abſolute Kraft ſich in ſeiner freien Hingebung in den Tod am vollkommenſten darſtellt, immer noch unſerm unvollkommnen Bewußtſein der Sünde zur Ergänzung und Vervollſtändigung dient. Grade wie auch das ergänzende Opfer des Hohenprieſters ſich vorzüglich auf diejenigen Vergehungen bezog, welche nicht ins Bewußtſein aufgenommen worden waren, ſo daß ſein Mitgefühl als die Quelle jener Handlung angeſehen die Stelle dieſes Bewußtſeins vertrat, und das Volk ſich nun ſo frei fühlte von jeder Beſorgniß göttlicher Strafe für die begangenen Sünden, als ob jeder ſelbſt alles vollbracht hätte, was geſezlicher Weiſe aus dem Bewußtſein der Sünde hätte hervorgehen ſollen. Nur dies eine Mißverſtändniß iſt noch hierbei zu verhüten, daß man nicht noch in einem andern Sinn als der hier zum Grunde liegt, nämlich daß die Hingebung Chriſti mit dem Beharren in der erlöſenden Thätigkeit eins und daſſelbe geweſen ſei, dieſe Hingebung in den Tod glaubt als einen freien Entſchluß aufſtellen zu müſſen. Denn alsdann erſcheint das Leiden Chriſti, ſofern es als ſeine Handlung betrachtet werden muß, als willkührlich, weil er ſich dann gradezu zum Leiden als ſolchem müßte beſtimmt haben; und was als göttliche Inſtitution betrachtet jene widerſinnige Vergeltungsnothwendigkeit wäre, das wäre als freie That Chriſti eine willkührliche Selbſtpeinigung, und das

Vorbild für die willkührlichen Kaſteiungen der römiſchen Kirche, durch deren Uebernahme auch Einer könne den Andern von der
157 Strafe löſen. Nächſt dem aber wäre dann noch Vorſicht anzuwenden, und es läßt ſich nicht abſehen wie eine ſolche zu leiſten wäre, damit nämlich nicht der freiwillige Tod auch von der Art wie er nur unchriſtlich iſt, ſcheine durch das Beiſpiel Chriſti gerechtfertigt werden zu können. Denn wollen wir die Wahrheit der menſchlich ſittlichen Natur in Chriſto aufrecht halten: ſo dürfen wir ihm auch in dieſer Beziehung keine anderen Maximen zuſchreiben, als die wir als gültig für uns Alle erkennen müſſen, indem ſonſt die Vorbildlichkeit ſeines Lebens und mit derſelben zugleich auch die Urbildlichkeit deſſelben gefährdet würde. Sofern alſo überhaupt Selbſterhaltung Pflicht iſt, muß auch von Chriſto gelten, daß wenn er ſeinen Tod voraus ſah, und es Mittel gab ihm ohne Pflichtverlezung zu entgehen, er dieſe auch damals anwenden mußte, wie er es früher gethan [1]. Nur ſich Engel zu ſeinem Dienſt zu erbitten [2] oder irgend etwas Wunderbares in dieſem Kampf zu Hülfe zu nehmen konnte er nicht verpflichtet ſein. Er muß es alſo als ſeine Berufspflicht aufgenommen gehabt haben, ohnerachtet ſeines Vorherwiſſens [3] auf dieſem Feſt in der heiligen Stadt zu erſcheinen; und es gehört unſtreitig mit zu der Verwikklung dieſes großen Wendepunktes, daß Chriſtus eben ſo im Eifer für ſeinen Beruf auch mit Bezug auf das väterliche Geſez ſeinen Tod fand, wie ſeine Gegner — wenigſtens die Beſſeren unter ihnen — ihn im Berufseifer für das Geſez zum Tode verurtheilten. Wollen wir indeß eben dieſes auch noch aus dem Geſichtspunkt des göttlichen Rathſchluſſes betrachten: ſo werden wir einräumen, es geziemte dem Vollender des Glaubens, eines ſolchen Todes zu ſterben, welcher nicht ein bloßes
158 Ereigniß wäre ſondern zugleich That im höchſten Sinne des

---

[1] Luk. 4, 30. Joh. 8, 59.

[2] Matth. 26, 53.

[3] Matth. 16, 21. und a. a. O. vgl. Joh. 4, 7 — 9. vgl. 56.

Wortes, damit er auch hierin die volle Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch bekunden konnte; was bei einem natürlichen Tode, ſei es aus zufälliger Krankheit oder aus Schwäche des Alters, immer nur zufällig und nicht in demſelben Grad zur Anſchauung kommen könnte. Auch dieſer Gefahr aber, daß das Freiwillige in dem Tode Jeſu nicht auf eine bedenkliche Weiſe beſtimmt werde, wird am beſten vorgebeugt, wenn wir bei dieſer bisherigen Behandlungsweiſe bleiben, aber auch wirklich Gebrauch davon machen. Denn das Verſöhnungsopfer des Hohenprieſters war auch eine freie, aber berufsmäßige Handlung auf der einen Seite bedingt durch die Sünde des Volks, auf der andern einer feſtſtehenden göttlichen Ordnung folgend ohne alle eigne Willkührlichkeit.

5. Endlich die Vertretung Chriſti, wenn man das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, unbeſtimmter für die Geſchäfte eines Andern führen, beſtimmter und dem vorherrſchenden bibliſchen Ausdrukk näher, für die Wünſche eines Andern vor einen Dritten bringen und deren Gewährung bei ihm betreiben, ſcheint kaum auf irgend eine Weiſe von dem königlichen Amt Chriſti getrennt werden zu können. Denn wie ſoll man das, was Chriſtus von ſeinem Vater auswirkend gedacht wird von demſelben ſcheiden, was er ſelbſt als König durch Geſeze und Verwaltungsordnungen hervorbringt und beſtimmt? Soll alſo der Ausdrukk eine Wahrheit haben und zugleich die Darſtellung nicht als ein unbeſtimmtes Mittelglied verwirren: ſo müſſen wir ihn auf der einen Seite auf Gegenſtände beſchränken, welche gar nicht oder wenigſtens nicht ganz zu dem Reiche Chriſti gehören, auf der andern aber müßte auch dieſer Theil ſeiner Wirkſamkeit hier ſchon auch während ſeines Lebens eben wie die andern im Gang geweſen ſein, ſonſt wäre er auch nicht ein vollſtändiger Hoheprieſter geweſen. Die neuteſtamentiſchen Stellen, auf welche ſich der Ausdrukk vornehmlich gründet [1], geben wenig beſtimmte Anleitung, indem 159

[1] Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1., wobei jedoch zu bemerken

nicht deutlich iſt, daß bei allen an den Hohenprieſter gedacht worden iſt, ſondern ſie eher ſcheinen von verſchiedenen Geſichtspunkten auszugehn. Darum haben wir uns lieber an den Begriff der hoheprieſterlichen Verrichtung zu halten, und vorzüglich das vor Gott für uns Erſcheinen [1] hieherzuziehen. Und ſoll nun hiebei jene Scheidung beobachtet werden: ſo wird die Vertretung vorzüglich in zweierlei beſtehen; zuerſt erſcheint Chriſtus für uns vor dem Vater, um unſere Gemeinſchaft mit dieſem anzuknüpfen, dann aber auch um unſer Gebet beim Vater zu unterſtüzen. Denn das Reich Chriſti erſtrekkt ſich doch nur über diejenigen, welche ſchon in die Lebensgemeinſchaft mit ihm aufgenommen ſind, die allmählige Hinzufügung der Einzelnen zu dieſem Regiment hängt ab von der göttlichen Leitung in Beziehung auf ſie. Wie nun aber überhaupt dieſe Gemeinſchaft für uns von Chriſto nachgeſucht und um ſeinetwillen von Gott bewilliget wird: ſo haben wir nicht nur in ſeinem hoheprieſterlichen Gebet die denkwürdige Thatſache dieſer Vertretung, ſondern auch in allem, was er von ſeinem Gebet ſagt [2], auch das was einander zu widerſprechen ſcheint nicht ausgeſchloſſen, und ſo auch was ſonſt davon geſagt wird [3], die Andeutung davon. Was das andere betrifft, ſo gehört, wenn wir auch ganz davon ausgehn, daß was nicht zum Reich Gottes gehört auch nicht Gegenſtand unſeres Gebetes ſein darf [4], doch auch einzelnes im Gebiet theils nicht
160 ſo ganz dazu, daß es nicht auch mit der allgemeinen Weltleitung zuſammenhinge, theils wird es nicht ganz durch die allgemeinen Vorſchriften und Anordnungen beſtimmt, welche wir eigentlich von der königlichen Würde Chriſti ableiten. Und indem er uns ſelbſt mit unſerm Gebet an den Vater weiſet, ſo liegt ſchon dar-

---

iſt, daß beide Ausdrükke ὑπερεντυγχάνειν und παράκλητος auch anderwärts vom h. Geiſt gebraucht werden.

[1] Hebr. 9, 24.

[2] Joh. 14, 16. 16, 46. 17, 9. Luk. 22, 31.

[3] Luk. 6, 12. und a. a. O. Hebr. 5, 7.

[4] Matth. 6, 33.

in, daß es ein Gebet in ſeinem Namen ſein ſoll, die Gewißheit einer daſſelbe heiligenden Mitwirkung Chriſti als Reinigung und Vervollſtändigung unſeres Gottesbewußtſeins. Dieſe Mitwirkung nun iſt in dem Sinn ſeine Vertretung für uns, daß nur durch ihn unſer Gebet wohlgefällig und wirkſam vor Gott kommt. Er bleibt alſo vermöge des in ſeiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältniſſes zu uns der Vertreter des ganzen menſchlichen Geſchlechts, indem er wie der Hoheprieſter unſer Gebet vor Gott bringt und die göttlichen Segnungen uns zuführt. Der Glaube an den Theil dieſes Geſchäftes, welcher über die irdiſche Laufbahn Chriſti hinaus liegt, hängt doch gar nicht ab von einer uns verſagten Kunde über die Beſchaffenheit ſeines nachherigen Zuſtandes, ſondern nur von dem oben feſtgeſtellten Gehalt und Werth ſeiner Perſönlichkeit in Beziehung zu Gott und zu uns.

6. Wie nun nach allem obigen Chriſtus der Gipfel des Prieſterthumes iſt, und über alle Vergleichung auch mit dem Hohenprieſter hinaus: ſo iſt er auch zugleich das Ende alles Prieſterthums. Denn was in dem Begriff deſſelben das weſentliche iſt, wovon aber jedes frühere Prieſterthum nur eine unvollkommene Andeutung war, das iſt in Chriſto auf eine Weiſe und ſchlechthin geſezt, indem er der vollkommenſte Vermittler iſt für alle Zeiten zwiſchen Gott und jedem einzelnen Theil des menſchlichen Geſchlechtes, deren keiner an und für ſich überhaupt ein Gegenſtand für Gott ſein, noch in irgend eine Verbindung mit ihm treten konnte. Darum kann, nun das ewige erkannt iſt und das wahrhafte, kein wirklich gemachtes bloß abbildendes Prieſterthum, mithin auch kein Opfer weiter beſtehen, ſondern alle menſchlichen Inſtitutionen dieſer Art ſind aufgehoben. Das Hoheprieſterthum Chriſti aber iſt zugleich auf die Gemeine der Gläubigen übergegangen, ſo daß die Chriſten insgeſammt ein prieſterliches Volk heißen [1]. Darin aber liegt offenbar zweierlei. Einmal daß un- 161

[1] 1 Petr. 2, 9.

ſein kann, ſondern nur ein Gemeinweſen, und der Einzelne nur ſofern er dieſem angehört. Geben ſich alſo die Einzelnen nun freiwillig unter die Herrſchaft Chriſti: ſo treten ſie damit zugleich in ein Gemeinweſen, dem ſie vorher nicht angehörten. So daß ſchon, indem wir Chriſto eine königliche Würde beilegen, wir uns beſtimmt gegen die Behauptung erklären, Chriſtus habe keine organiſche Gemeinſchaft beabſichtigt, ſondern dieſer Verein der Gläubigen ſei ſpäterhin ohne ſeine Anordnung entſtanden oder gebildet worden. Da aber zugleich niemand in dieſes Gemeinweſen eintritt, als nur indem er ſich unter die Herrſchaft Chriſti begiebt: ſo folgt auch, daß Chriſtus ſelbſt dieſes Reich erſt beginnt, mithin Niemandes Nachfolger iſt in ſeiner königlichen Würde. — Chriſtus aber ſtellt ſelbſt noch einen andern Gegenſaz auf, indem er ſein Reich als nicht von dieſer Welt bezeichnet, wodurch er es zugleich noch auf andere Weiſe von jenen beiden unterſcheidet. In dieſer Verneinung liegt zunächſt dieſes, daß ſeine königliche Macht nicht unmittelbar über die Dinge dieſer Welt ſchaltet und ſie ordnet, wornach alſo nur das Innere der Menſchen jedes für ſich und in ihrer Beziehung zu einander als deren unmittelbares Gebiet übrig bleibt. Ferner auch dieſes, daß er ſich zur Ausübung ſeiner Herrſchaft keiner Mittel bedient, welche von den Dingen dieſer Welt abhängen, das heißt keines Zwanges, wozu ein Uebermaaß von materiellen Kräften gehört, noch auch irgendwelcher Lokkungen oder Drohungen, welche eben
164 ſolcher Unterſtüzung bedürfen, und nur auf die Sinnlichkeit wirken, die ebenfalls dieſer Welt angehört. Keineswegs aber ſoll damit geſagt ſein, daß die königliche Macht Chriſti erſt nach ſeiner Erhebung über die Erde beginne oder vielleicht gar ſich nur über jenes Leben erſtrekke; ſondern wie er ſelbſt ſagt, nicht, daß er werde ein König werden, ſondern daß er es ſei: ſo hat er ſich nicht nur ſchon während ſeines Lebens auf Erden als König bewieſen, indem er Geſeze für ſein Gemeinweſen gegeben, ſeine Diener zur Erweiterung deſſelben ausgeſendet, Verhaltungsregeln aufgeſtellt und Anweiſungen ertheilt hat über die Art, wie ſein

gebietender Wille ſolle ausgeführt werden [1], ſondern ſeine königliche Macht iſt und bleibt überall und zu allen Zeiten dieſelbe. Denn jene Geſeze und Anweiſungen veralten nicht, ſondern bleiben geltend in ungeſchwächter Kraft in der Kirche Chriſti; und wenn er ſeine Jünger wegen der Zukunft auf ſeine geiſtige Gegenwart verweiſet: ſo unterſcheidet auch das nicht verſchiedene Zeiten. Denn auch ſein urſprüngliches Wirken war rein geiſtig; und nur eben ſo durch ſeine leibliche Erſcheinung vermittelt, wie auch jezt noch ſeine geiſtige Gegenwart vermittelt iſt durch das geſchriebene Wort und das darin niedergelegte Bild ſeines Weſens und Wirkens, deshalb aber ſein leitender Einfluß auch jezt nicht etwa ein nur mittelbarer und abgeleiteter iſt. So daß wir mit Bezug auf das vorige ſagen können, wie ſich ſeine Vertretung verhält zu unſerm Gebet in ſeinem Namen, ſo ſeine Regierung zu unſerm Handeln in ſeinem Namen. Ja es iſt auch of- 165
fenbar, indem er ſich zu der Geſammtheit der Gläubigen verhält grade wie die göttliche Natur in ihm zur menſchlichen als beſeelend und in die Gemeinſchaft des urſprünglichen Lebens aufnehmend, iſt auch ſeine Herrſchaft im ſtrengſten Sinn eine Alleinherrſchaft, indem kein Anderer ſie zu theilen im Stande iſt. Daher ſo wie Chriſtus Niemandes Nachfolger iſt in dem von ihm regierten Gemeinweſen, ſondern er es ganz geſtiftet hat: ſo hat er auch keinen Nachfolger und keinen Stellvertreter. Denn wie er ſeine Herrſchaft ausübt mittelſt der von ihm ſelbſt herrührenden Ordnungen [2], und er dieſe ſelbſt für hinreichend erklärt hat [3], ſo kommt es nur auf die richtige Anwendung derſelben an; und dieſe iſt der gemeinſame Beruf der von Chriſto Regierten als ſolcher. Könnten ſie aber auch dieſen Beruf jemals einem Einzelnen oder Mehreren übertragen, wiewol ſie dieſes nicht könnten ohne ihr lebendiges Verhältniß zu Chriſto aufzugeben:

---

[1] Matth. 10, 5 — 14. 18, 15 — 20. 28, 19. 20.

[2] Eph. 4, 11 — 16.

[3] Matth. 21, 20. Joh. 15, 9. 10. 17, 4.

ſo wäre ein ſolcher doch nur ihr Stellvertreter und nicht ein Stellvertreter Chriſti [1]. So daß es überall unter Gläubigen keine Herrſchaft giebt als nur die ſeinige allein.

2. Das ſchwierige in Beziehung auf dieſen Theil des Geſchäftes Chriſti beſteht vornehmlich darin die königliche Macht Chriſti richtig zu beſtimmen mit Bezug auf die allgemeine göttliche Regierung, und dieſe Schwierigkeit kann man nicht überſehen ſobald man den Gegenſtand nur etwas genauer theoretiſch betrachtet; dann aber auch ſie richtig zu beſtimmen mit Bezug
166 auf das weltliche Regiment, und dieſe Schwierigkeit ergiebt ſich gleich bei der praktiſchen Behandlung der Sache. — Die gewöhnliche Eintheilung des Reiches Chriſti in das Reich der Macht, das Reich der Gnade und das Reich der Herrlichkeit leiſtet hiezu wenig. Wir müſſen ſie uns zuvörderſt ſo auflöſen, daß unter den lezten beiden der eigentliche Gegenſtand der königlichen Wirkſamkeit Chriſti zuſammengefaßt iſt, nämlich die der Erlöſung theilhaftig gewordene Welt, unter dem Reich der Macht aber wird die Welt überhaupt und an ſich verſtanden. Indem man alſo ein ſolches behauptet, entſteht gar leicht die übergreifende Meinung, als ob Chriſto ein Reich der Macht zukäme gleichſam vor dem Reich der Gnade und unabhängig von demſelben. Ein ſolches nun könnte wenigſtens unmöglich zu ſeiner erlöſenden Thätigkeit gehören; und wenn die Apoſtel dergleichen gewußt hätten von dem Wort [2], ſo wäre dies wenigſtens ein Wiſſen, welches weil ohne Verbindung mit der Erlöſung auch nicht zur chriſtlichen Frömmigkeit gehören könnte. Glaubt man aber Ausdrükke, welche ſie von Chriſto als dem fleiſchgewordenen Wort, em Gottmenſch und Erlöſer gebrauchen [3], oder welche Chriſtus

---

[1] Expos. Simpl. XVII. p. 50. Ecclesia non potest ullum aliud habere caput quam Christum. — Nam ut ecclesia corpus est spirituale, ita caput habeat sibi congruens spirituale utique oportet.

[2] Joh. 1, 2. 3. [3] Hebr. 1, 2. 3.

ſelbſt von ſich gebraucht [1], ſo auslegen zu müſſen, als ob ihm dadurch die ganze Weltregierung beigelegt würde: ſo geräth man in Widerſpruch nicht nur mit allen den Stellen, wo er ſelbſt dem Vater Bitten vorträgt, und auf das verweiſet, was der Vater ſich vorbehalten hat, ſondern auch mit allen, welche die Abſicht ausſprechen ein unmittelbares Verhältniß auch der Bitte und Gewährung zwiſchen den Gläubigen und dem Vater zu ſtiften. Allerdings findet ſich einzeln auch innerhalb der evangeliſchen Kirche eine Lehrweiſe, ja hie und da auch gemeinſam eine Weiſe des Gottesdienſtes — indem nämlich alle Gebete nur an Chriſtum gerichtet werden — welche nur ein Verhältniß der 167
Gläubigen zu Chriſto mit Ausſchluß des Vaters übrig läßt. Allein wir müſſen dies mit der Schrift und bei weitem überwiegend auch mit der Kirche für eine bedenkliche Abweichung erklären. Soll aber dieſe Klippe vermieden werden, ſo können wir unter der Macht Chriſti nur diejenige verſtehen, welche mit dem Reich der Gnade anfängt, und in demſelben weſentlich beſchloſſen iſt. Und dieſe iſt nur eine Macht über die Welt, inſofern als die Gläubigen freilich aus der Mitte der Welt genommen werden, und die Gemeinſchaft der Gläubigen oder das Reich Chriſti nur zunehmen kann, indem die Welt als Gegenſaz gegen die Kirche abnimmt, und ihre Beſtandtheile ſich allmählig in Beſtandtheile der Kirche verwandeln, ſo daß das Böſe überwunden und das Gebiet der Erlöſung erweitert wird. Aber auch dieſes iſt eine Macht Chriſti über die Welt nur von dem Reich der Gnade aus, das heißt vermöge der Wirkſamkeit des in der Kirche beſtändig gültigen von Chriſto gegebenen Gebotes der Verkündigung; wogegen, welcher Theil der Welt vor dem andern und welcher Einzelne vor dem andern reif wird für die Fruchtbarkeit dieſer Verkündigung, das gehört zu dem Reiche der Macht, welche der Vater ſich vorbehalten hat [2]. Sonach bleiben es immer nur

[1] Matth. 11, 27. 28, 18. vergl. Joh. 17, 5. 22. 24.

[2] Ap. Geſch. 1, 7. Joh. 6, 44.

die der Kirche eingepflanzten Kräfte der Erlösung, über welche Christus gebietet; und es würde ein ziemlich unfruchtbarer und nicht einmal richtig bezeichneter Unterschied sein, wenn wir sein Reich wollten ein Reich der Gnade nennen, sofern diese Kräfte sich rein innerlich zur Heiligung und Erbauung wirksam bewiesen, ein Reich der Macht aber sofern sie zur Ueberwindung der Welt verwendet werden, indem dieses beides von einander gar nicht zu trennen ist. Der Unterschied zwischen dem Reich der Gnade
168 und dem der Herrlichkeit aber pflegt so verstanden zu werden, daß dieses auf jenes folgt, wenn erst alle Unterthanen Christi in den vollen Besiz aller ihnen erworbener Güter gesezt sind, und in keiner Berührung mehr stehen mit der Welt, eine Voraussezung welche unten näher wird zu erwägen sein. Hier ist nur in Bezug auf die königliche Würde Christi zu bemerken, daß wenn man sich streng an die Voraussezung hält, keine andere Thätigkeit in diesem Reich mehr stattfinden kann als eine darstellende, wobei dann die Ausübung einer allgemeinen Leitung sich auf ein Kleinstes zurükkzieht. Sonach kann man das zwar als eine Herrlichkeit Christi ansehen, wenn er mit der Gesammtheit der Gläubigen, weil sie vollendet ist und abgeschlossen, auch im Mitgefühl nichts mehr zu leiden hat; aber als ein Reich läßt sich grade dieser Zustand am wenigsten darstellen. Es bleibt daher nur das Eine Reich der Gnade übrig als wahres Reich Christi, welches nun auch das einzige ist, wovon das Bewußtsein in unsern frommen Gemüthszuständen wirklich vorkommt, und wovon wir auch allein, weil unser wirksamer Glaube darauf gerichtet sein muß, einer leitenden Erkenntniß bedürfen. Die beiden andern Glieder der gewöhnlichen Eintheilung können wir nur gebrauchen um den Umfang eben dieses Reiches zu bezeichnen. Indem wir es ein Reich der Macht nennen, sagen wir aus, daß nicht nur die Verbreitung der Wirksamkeit Christi auf das Menschengeschlecht in keine Gränzen eingeschlossen ist, und daß kein Volk vermag derselben einen beständig abwehrenden Widerstand zu leisten, sondern daß es auch keine Stufe der Rein-

heit und Vollkommenheit giebt, welche nicht in das Reich Chriſti gehört. Indem es aber ein Reich der Herrlichkeit genannt wird, bekennen wir darin, natürlich im Zuſammenhang mit jener auch nur durch Annäherung gegebenen höchſten Reinheit und Vollkommenheit, eine unbegränzte Annäherung an die abſolute Seligkeit, welche bei Chriſto allein zu finden iſt. — Was nun die 169
Unterſcheidung der königlichen Gewalt Chriſti von dem bürgerlichen Regiment betrifft: ſo ſcheint nach dem bisherigen nichts leichter als beide im Begriff genau von einander zu ſcheiden. Denn das bürgerliche Regiment iſt unſtreitig eine Anſtalt zur allgemeinen göttlichen Weltregierung gehörig [1] und als ſolche demnach dem Reiche Chriſti fremd auch nach ſeinem eignen Ausſpruch. Auf der andern Seite iſt das bürgerliche Regiment ein geſezliches, und auch überall zu finden wo keine chriſtliche Frömmigkeit iſt; mithin kann es als aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit ſtammend und dieſes überall vorausſezend — weil es nämlich bei der Sanction ſeiner Geſeze auf die Kraft ſinnlicher Motive rechnet — als ſolches auch nicht das kleinſte in dem Reich Chriſti anordnen. Hiernach ſcheinen beide gänzlich auseinander gehalten zu ſein, ſo daß Chriſti Alleinherrſchaft in ſeinem Reich ungefährdet bleibt, wenn die Seinigen ſich der weltlichen Dinge nicht anders als nach den Anordnungen des weltlichen Regimentes bedienen, und alles was ihnen von dieſem kommt anſehen als von der göttlichen Weltregierung kommend [2]. Allein wie ſehr ſich die Sache ändert, ſobald wir uns denken das weltliche Regiment von Chriſten über Chriſten geführt, das liegt geſchichtlich zu Tage, indem auf der einen Seite die Kirche geſtrebt hat im Namen Chriſti ſich des weltlichen Regimentes zu bemäch-

---

[1] Röm. 13, 1. 2.

[2] Aug. Conf. XVI. Quia Evangelium tradit iustitiam aeternam cordis, interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tanquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem.

tigen, auf der andern Seite die chriſtliche Obrigkeit als ſolche ſich das Recht zugeſchrieben hat die Angelegenheiten der Gemeine der Gläubigen zu ordnen. Damit wir nun nichts hieher bringen,
170 was der chriſtlichen Sittenlehre angehört, aus welcher auch die theologiſchen Principien des Kirchenrechtes herfließen müſſen, werden wir hier nur die Frage aufzuſtellen haben, ob das Reich Chriſti ſich in ſeinem Umfang durch dieſes neu eintretende Sachverhältniß ändere. Nun iſt allerdings dieſes richtig, daß Chriſtus die Gemeine der Gläubigen ganz beherrſchen, mithin auch jedes Glied derſelben ſich ganz und in allen Theilen ſeines Lebens als einen von Chriſto Regierten beweiſen ſolle. Allein da dieſes nur auf dem innern Lebenszuſammenhang auch jedes Einzelnen mit Chriſto beruht, und es keinen Stellvertreter geben kann der das königliche Amt Chriſti im Namen deſſelben ausübe: ſo heißt dies nur, daß Jeder gleichviel ob Obrigkeit oder Unterthan in den Anweiſungen Chriſti auch, nicht freilich die richtigen Anweiſungen zu ſeinem Verhalten im bürgerlichen Regiment indem dies eine Sache der Kunſt bleibt, wol aber die richtige Geſinnung auch in dieſer Hinſicht zu ſuchen hat. Auf der andern Seite bleibt auch dieſes wahr, daß jeder auf die Gemeine der Gläubigen nur in dem Maaß einen Einfluß üben kann, als er ein vorzügliches Organ der königlichen Macht Chriſti iſt [1] indem ſonſt die Alleinherrſchaft Chriſti gefährdet wäre, und daß dieſes mit keinem äußeren Beruf zuſammenhängt [2], ſondern ſo wie einer der als ein Knecht berufen iſt deshalb nicht auch ein Knecht iſt in der Gemeine, ſondern ein Freigelaſſener des Herrn, ſo auch der als ein Herr berufene deshalb kein Herr wird in der Gemeine ſondern
171 nur ein Knecht Chriſti wie alle anderen [3]. So daß der bür-

[1] Dies liegt auch zum Grunde bei der Regel des Petrus Ap. Geſch. 1, 21. und bei dem Verhalten der Gemeine, welches Gal. 2, 7 — 9 erzählt wird.

[2] Expos. Simpl. XXX. p. 91. Si magistratus sit amicus adeoque membrum ecclesiae, utilissimum excellentissimumque membrum est, quod ei permultum prodesse eamque peroptime iuvare potest.

[3] 1 Kor. 7, 22.

gerliche Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan in der Gemeine völlig indifferent iſt in Bezug auf das verſchiedene Verhältniß zur königlichen Macht Chriſti.

2. Haben wir auf dieſe Art die königliche Macht Chriſti auf der einen Seite geſondert von der Macht, welche der Vater ſich vorbehalten hat, auf der andern Seite ſie außer allem Mittel und Gelegenheit der bürgerlichen Gewalt geſtellt; und iſt lezteres unſtreitig die Art, wie nach Luthers Ausdrukk die beiden Schwerdter ſollen auseinander gehalten werden: ſo werden wir auch von dieſem Theil des Geſchäftes Chriſti wie von den vorigen ſagen können, er iſt der Gipfel und das Ende alles geiſtigen Königthums; und dies wird gelten ſowol an und für ſich als auch mit Bezug auf dieſe Trennung. An und für ſich haben wir ſeine Herrſchaft zu vergleichen mit jeder andern rein geiſtigen Macht, und müſſen alle Verhältniſſe von Meiſter und Schüler, Vorbild und Nachahmer, Geſezgeber und Annehmer, als auf einer ungleich geringeren Stufe ſtehend und nur einzelne Theile des geiſtigen Lebens in Anſpruch nehmend, dieſem weit unterordnen. Daſſelbe iſt auch der Fall mit andern Religionsſtiftern, welche weder eben ſo eine Geſinnung im Gegenſaz mit der bisherigen Handlungsweiſe hervorrufen, welcher ſie ſich vielmehr auf mannigfaltige Weiſe fügen, noch auch ſo wie Chriſtus das ganze menſchliche Geſchlecht unter ihre Herrſchaft rufen. Eben ſo aber iſt auch das Ende ſolchen Königthums, indem eben ſo wenig ein ähnliches Reich nach dem ſeinigen bevorſteht [1], als ein ähnliches neben demſelben beſteht oder beſtanden hat. Beides aber, Gipfel und Ende, iſt er nur in ſofern jene Trennung beſteht. Denn es gehört mit zu der Reinheit alſo auch Vollkommenheit ſeiner geiſtigen Macht, daß auf keine Weiſe ſinnliche Motive dabei mitwirken dürfen. Darum iſt das Chriſtenthum weder eine politiſche Religion, noch ein religiöſer Staat oder eine Theokratie. Jene

172

[1] Hebr. 12, 27., wogegen auch 1 Kor. 15, 28. nicht ſpricht.

sind solche fromme Gemeinschaften, welche als Institutionen eines bestimmten bürgerlichen Vereins angesehen werden und auf der Voraussezung ruhen, die Religion sei von der bürgerlichen Gesezgebung ausgegangen, oder verhalte sich als eine untergeordnete Regung desselben höheren Impulses, welcher zuerst den bürgerlichen Zustand hervorgebracht hat, so daß die Genossen um des bürgerlichen Vereins willen auch zur frommen Gemeinschaft verbunden, und also diese von dem bürgerlichen Gemeingeist und der Vaterlandsliebe beseelt wird, welches nach dem Sinn der Schrift fleischliche Motive sind. Theokratien hingegen sind solche fromme Gemeinschaften, welche als solche den bürgerlichen Verein unter sich gebracht haben, in welchen daher der bürgerliche Ehrtrieb darauf wirkt etwas ausgezeichnetes in der religiösen Gemeinschaft zu sein, und die Voraussezung zum Grunde liegt, die fromme Gemeinschaft oder die göttliche Offenbarung auf welcher sie beruht, könne auch den bürgerlichen Verein hervorgerufen haben, welches in diesem Sinn nur bei volksthümlich beschränkten frommen Gemeinschaften möglich ist. Beiden also, politischen Religionen sowol als Theokratien, macht Christus durch seine rein geistige Herrschaft des Gottesbewußtseins ein Ende; und je mehr sich sein Reich befestigt und verbreitet, um desto bestimmter sondern sich Kirche und Staat, so daß in der gehörigen äußeren Trennung beider, die freilich unter sehr verschiedenen Gestalten bestehen kann, die Zusammenstimmung beider sich immer vollkommner ausbildet.

Zusaz zu diesem Hauptstükk. Erst nachdem wir die ganze Lehre von Christo abgehandelt haben, läßt sich überse-
173 hen, was für eine Bewandniß es habe mit den beiden ihm beigelegten entgegengesezten Ständen der Erniedrigung und der Erhöhung, indem sich die Ausdrükke, so genau genommen als es ein Ort in dem System mit sich bringt, weder auf die Verhältnisse der Person an sich oder des Geschäfts an sich, noch auf das Verhältniß des Geschäfts zur Person anwenden lassen. Zuerst

nun ſezt genau genommen der Ausdrukk Erniedrigung ein früheres höher geweſen ſein voraus, welches, wenn wir bei der Einheit der Perſon ſtehen bleiben, nicht heraus zu finden iſt. Denn Erhöhung kann man es zwar nennen, wenn Chriſtus der Erſtling der Auferſtehung geworden iſt und zur Rechten Gottes ſizt, und im Vergleich damit kann der irdiſche Zuſtand ein niedriger genannt werden, aber da die Perſon Chriſti doch erſt mit ſeiner Menſchwerdung anfing, nicht eine Erniedrigung. Man theilt alſo die Perſon Chriſti, und indem man das göttliche in ihm als ein von Ewigkeit her beſonderes anſieht, erſcheint das Herabkommen deſſelben auf die Erde als eine Erniedrigung. Allein dem ſchlechthin höchſten und ewigen, mithin nothwendig ſich ſelbſt gleichen, läßt ſich doch keine Erniedrigung zuſchreiben. Es würde auch daraus folgen, daß von demſelben Geſichtspunkt aus die Einwohnung des heiligen Geiſtes in der Gemeinſchaft der Gläubigen noch um ſo mehr müßte eine Erniedrigung ſein, als die menſchliche Natur in uns nicht rein und unſündlich iſt wie in der Perſon Chriſti. Ja auch die Schöpfung müßte wegen des allgegenwärtigen Seins Gottes in allem endlichen eine Erniedrigung ſein, da ja gegentheils die Verherrlichung Gottes als Zwekk der Schöpfung angegeben wird. Laſſen wir uns aber den Ausdrukk Erniedrigung gefallen ſtatt des genaueren Zuſtand der Niedrigkeit, bleiben aber dann bei der Einheit der Perſon ſtehen: ſo zeigt ſich doch auch ſo der Gegenſaz als eine bloße Täuſchung, oder wenigſtens als nur ein Schein für Andere, aber nicht eine Wahrheit für Chriſtum ſelbſt. Denn wie kann ſich der einer Niedrig- 174
keit ſeines Zuſtandes bewußt geweſen ſein, der von ſeinem Verhältniß zu Gott dem Vater auf eine ſolche Weiſe redet [1], daß auch das Geſezтſein zu ſeiner Rechten nicht als eine Erhöhung angeſehen werden kann? Denkt man weiter an die gewöhnliche Vorſtellung von zwei Naturen und von einer gegenſeitigen Mit-

[1] Joh. 1, 51. 4, 34. 5, 17. 20 flgd. 6, 57. 8, 29. 10, 30. 36. a. v. a. O.

theilung der Eigenſchaften beider, ſo kann man die Erniedrigung nur beziehen nicht auf die Vereinigung beider Naturen, denn dieſe bleibt ja, wenn doch die Menſchheit Chriſti zur Rechten Gottes erhöht iſt, ſondern nur auf die göttliche Natur, entweder ſofern ſie ſich des Gebrauchs ihrer Eigenſchaften enthält, oder ſofern ſie die der menſchlichen mit annehmen muß. Das lezte Verhältniß nun bleibt ebenfalls unverändert. Denn da der Abſtand zwiſchen Gott und jedem endlichen Weſen unendlich iſt: ſo wird er auch nicht verändert, ob man ſich die Menſchheit in ihrem gegenwärtigen Zuſtande denkt oder in ihrer fortgeſchrittenen Entwikklung. Das erſte aber hat auch nur um ein weniges mehr Schein für ſich. Denn wenn, was mit derſelben Darſtellung zuſammenhängt, auch in dem Stande der Niedrigkeit vermöge des freien Willens Chriſti Ausnahmen ſtatt gefunden haben [1]: ſo muß ja die Entſagung auch freiwillig geweſen ſein. Und eben dies müſſen wir auch ohne auf die Ausnahmen Rükkſicht zu nehmen dennoch behaupten, da der göttlichen Natur kein Zwang kann angethan werden. So daß vielmehr eine Nöthigung, Gebrauch von denſelben zu machen wider den freien Willen, eine Erniedrigung geweſen wäre. Aber wir können uns auch nicht einmal in dem Stande der Erhöhung einen vollſtändigeren Ge-
175 brauch derſelben denken. Denn ſind alle Eigenſchaften der göttlichen Natur ununterbrochen thätig in der menſchlichen, ſo müſſen alle Thätigkeiten der menſchlichen Natur ununterbrochen ruhen, was doch immer heißen würde, die menſchliche Natur wäre was ihre Thätigkeit betrifft von der göttlichen abſorbirt, und es bliebe nur das leidentliche derſelben übrig ganz gegen die urſprüngliche Vorausſezung. Wie ſoll aber auch ein ununterbrochener Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften denkbar ſein, wenn wir uns doch Chriſtum denken ſollen uns beim Vater vertretend und für uns bittend der Sünde wegen, alſo auch ihn in mitfühlender

[1] Sol. Decl. 767. divinam suam majestatem pro liberrima voluntate quando et quomodo ipsi visum fuit etiam in statu exinanitionis manifestavit.

Theilnahme mit den Kämpfen der ſtreitenden Kirche? ſo daß auch hier nur ein mehr oder weniger übrig bleibt, welches den Gebrauch ſolcher Ausdrükke nicht rechtfertigen kann. Und nun darf kaum noch geſagt werden, daß dieſer Gegenſaz auch auf die Verrichtungen Chriſti nicht kann bezogen werden. Denn wenn man auch ſagen wollte, die königliche ſei bei weitem die höchſte: ſo waren doch die prophetiſche und die hoheprieſterliche dieſer die nächſten, aber nicht ihr als niedrige entgegengeſezt, ja auch die Art, wie Chriſtus die prophetiſche Thätigkeit ausübte, war keine niedrige Stellung. — Fragen wir nun bei der gänzlichen Unhaltbarkeit dieſer Formel nach dem Urſprung derſelben: ſo hat ſie ihr einziges Fundament in einer Schriftſtelle [1], deren aſketiſcher und im ganzen Zuſammenhang betrachtet rhetoriſirender Charakter die Abſicht nicht verräth, daß dort vorkommende Ausdrükke didaktiſch ſollten fixirt werden. Es würde auch daraus folgen, daß die Erhöhung Chriſti eine nur für die Erniedrigung ihm von Gott beſtimmte Belohnung ſei, ohne unmittelbaren Zuſammenhang weder mit ſeiner eigenthümlichen Würde noch mit der Vollendung ſeines Werkes. Die Art aber, wie Paulus hier 176
Chriſtum als Vorbild aufſtellt, verträgt ſich ſehr gut damit, daß er nur von dem Schein der Niedrigkeit in dem Leben ſowol als im Tode ausgegangen iſt. Daher denn dieſe Formel mit allem Recht bei der Ueberlieferung der Lehre füglich kann bei Seite geſtellt und der Geſchichte zur Aufbewahrung übergeben werden.

Zweites Hauptſtük.

Von der Art, wie ſich die Gemeinſchaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlöſers in der einzelnen Seele ausdrükkt.

§. 106. Das dem in die Lebensgemeinſchaft Chriſti auf-

[1] Phil. 2, 6—9. Alle andern Stellen, welche hierüber angeführt werden, tragen gar nichts zur Sache bei.

genommenen eigenthümliche Selbstbewußtsein wird dargestellt unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung.

1. Wenn das Wesen der Erlösung darin besteht, daß in der menschlichen Natur das vorher schwache und unterdrükkte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde: so muß der Einzelne, auf welchen diese Einwirkung sich äußert, eine religiöse Persönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hatte. Nämlich vorher äußerte sich das Gottesbewußtsein nur gleichsam in einzelnen Blizen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war auf stätige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen, so daß auch die einzeln wirklich durch dasselbe bestimmten immer sehr bald durch die von entgegengesezter Art wieder aufgehoben wurden. Unter einer frommen Persönlichkeit aber ist
177 eine solche zu verstehen in welcher jeder überwiegend leidentliche Moment nur durch die Beziehung auf das in der Einwirkung des Erlösers gesezte Gottesbewußtsein beschlossen wird, und jeder thätige von einem Impuls eben dieses Gottesbewußtseins ausgeht. Das Leben steht also unter einer andern Formel, und ist mithin ein neues; daher die Ausdrükke neuer Mensch, neues Geschöpf [1], welche dem unsrigen neue Persönlichkeit gleichbedeutend sind. Natürlich aber da der Mensch als psychische Lebenseinheit derselbe bleibt, und dieses neue Leben also nur auf das alte gleichsam gepfropft wird, ist auch dieses neue Leben in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand in welchem dasselbe ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussezung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und

[1] 2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 24.

die des neuen zu werden begann; und dies ist das wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt. So wie auf der andern Seite die wachsende Stetigkeit des neuen, worin die der Formel desselben angemessenen Momente immer mehr aneinander treten, die das alte Leben repräsentirenden aber immer schwächer und seltener wiederkehren, durch den Ausdruk Heiligung bezeichnet wird. — Gehn wir hiebei auf das obige zurük, daß das Verhältniß Christi zu der übrigen menschlichen Natur dasselbe ist, wie in seiner Person das Verhältniß ihres göttlichen zu ihrem menschlichen: so stellen auch beide Begriffe genau die Analogie dar mit dem Act der Vereinigung und dem Zustand des Vereintseins. Nur daß dort eine Person erst rein entstand und daher auch der Zustand der Vereinigung eine ununterbrochene Stetigkeit war und eine eben 178
solche Verbreitung in der menschlichen Natur, welches daher auch hier der Fall sein müßte wenn nicht vermöge der Identität des Subjects mit der früheren Persönlichkeit immer noch Elemente aus dem Leben der Sündhaftigkeit her als hemmend vorhanden wären. Und eben so wenig wie dort eines ohne das andere sein konnte, eben so wenig läßt sich auch hier die Wiedergeburt isoliren oder die Heiligung.

2. Ist nun die Construction dieses Hauptstükks hiedurch im allgemeinen gerechtfertigt: so ist nur noch einiges über die Stellung desselben zu dem schon gesagten [1] hinzuzufügen. Was wir nämlich zulezt abgehandelt von dem königlichen Amt Christi, das hätte uns an und für sich auf die natürlichste Weise zu der Darstellung des neuen Gesammtlebens, über welches er herrscht, hinführen können. Und allerdings wie jezt jedem nur aus diesem Gesammtleben die Anregungen kommen, aus denen sein Aufgenommen werden in die Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgeht, und wie von den Einwirkungen der Gesammtheit auf den Einzelnen auch dessen Heiligung abhängt; so hätten sich

[1] Oben §. 90, 1. und 91, 2.

sehr gut diese Lehrstükke auch unter dem folgenden Abschnitt abhandeln lassen. Eben so gut aber findet auch das umgekehrte statt. Denn wie der Eintritt Christi in die Menschheit die zweite Schöpfung derselben ist, sie also dadurch eine neue Kreatur wird: so kann man diesen Eintritt auch als die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechts ansehn, welche aber doch nur unter der Form der Wiedergeburt der Einzelnen wirklich zu Stande kommt. Und wie die Gemeinschaft der Gläubigen ihrem wahren Wesen nach doch nur besteht aus der Gesammtheit der Heiligungsmomente aller in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen
179 Einzelnen: so schließt auch wieder die Heiligung des Einzelnen alles in sich, wodurch die Gemeinschaft geknüpft, zusammengehalten und verbreitet wird. Bei dieser vollkommnen Gegenseitigkeit nun rechtfertigt sich diese Stellung dadurch, daß doch ursprünglich Einzelne von Christo ergriffen wurden, und auch jezt noch es immer eine durch die geistige Gegenwart im Wort vermittelte Wirkung Christi selbst ist, wodurch die Einzelnen in die Gemeinschaft des neuen Lebens aufgenommen werden; vorzüglich aber dadurch, daß die frühere Stelle mehr für dasjenige geeignet ist, was auf der einen Seite auf das alte Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit sich zurükbezieht, auf der andern Seite aber dem neuen Gesammtleben unter der Gnade zum Grunde liegt. Und das gilt von beiden in diesem Hauptstükk zu erörternden Begriffen. Wenn die Wiedergeburt für den Einzelnen der Wendepunkt ist, an dem das frühere Leben gleichsam abbricht und das neue beginnt: so stellt sie uns also das Verschwinden des Alten auf, wie es nur durch die erlösende Thätigkeit Christi zu begreifen ist, aber nur so, daß die Kraft des neuen zugleich der Seele muß eingepflanzt worden sein. Und wie auf diese Weise die Behandlung auf das vorige Hauptstükk zurükksieht: so enthält sie auch die Grundlage zu dem nächsten Abschnitt, indem diese Kraft des neuen Lebens zugleich auch der Gemeingeist ist, welcher das Ganze beseelt. Die Heiligung hat aber ebenfalls zwei Seiten. Von der einen angesehen ist ihr Maaß die allge-

meine Sündhaftigkeit, wie ſie ſchneller oder langſamer in der einzelnen Seele überwunden wird; von der andern angeſehen iſt ihr Maaß das Verhältniß der einzelnen Seele zu dem neuen Geſammtleben, wie ſie nämlich ſchneller oder langſamer in dem Dienſt deſſelben fortſchreitet.

Erſtes Lehrſtükk. 180

Von der Wiedergeburt.

§. 107. Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto iſt als unverändertes Verhältniß des Menſchen zu Gott betrachtet ſeine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet ſeine Bekehrung.

1. Da wir es hier nur mit dem Zuſtand des Einzelnen im Uebergang aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit zur Lebensgemeinſchaft mit Chriſto zu thun haben: ſo haben wir uns auch nur aus dieſem die nothwendige Zuſammengehörigkeit der beiden hier bezeichneten Momente zu erklären. Unter der Lebensform iſt hier nichts anderes zu verſtehen, als die Art und Weiſe, wie die einzelnen Zeittheile des Lebens werden und ſich aneinander reihen: und das Selbſtbewußtſein wird alſo betrachtet in ſeinem Uebergang in Thätigkeit, das heißt als Grund des Willens. In dem verlaſſenen Zuſtande nun waren die Erregungen des Selbſtbewußtſeins, in welchen das Gottesbewußtſein mitgeſezt war, nicht willenbeſtimmend ſondern nur durchlaufend, und nur das ſinnliche Selbſtbewußtſein war willenbeſtimmend. Der Lebenszuſammenhang mit Chriſto aber bringt eine Umwandlung dieſes Verhältniſſes beider Elemente hervor, und dies wird durch den Ausdrukk Bekehrung bezeichnet. Ein Verhältniß zu Gott haben wir nur wirklich in unſerm ruhenden Selbſtbewußtſein, wie es ſich im Gedanken reflectirt feſthält, und

nur ſofern das Gottesbewußtſein darin mitgeſezt iſt. Nun kennen wir, als dem Leben im Zuſtand der Sündhaftigkeit eigen, nur ein Verhältniß des Menſchen zu der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und dieſes iſt nichts anderes als das Selbſt-
181 bewußtſein der Schuld und Strafwürdigkeit [1]. Daß nun dieſes mit dem Anfang der Lebensgemeinſchaft Chriſti aufhören muß, und nicht etwan erſt mit irgend einem Grad der Vollkommenheit in derſelben, leuchtet von ſelbſt ein, da beides gar nicht mit einander beſtehen kann; und es kein wahres Bewußtſein von Gemeinſchaft mit Chriſto geben kann, ſo lange jenes Bewußtſein noch fortbeſteht. — Offenbar iſt aber auch, daß beide Momente nicht können von einander getrennt werden, ſo daß eine Bekehrung gedacht werden könnte ohne Rechtfertigung, oder eine Rechtfertigung ohne Bekehrung. Das erſte wäre entweder nur ein Entſchluß ſich ſelbſt zu vergeben um der Unvermeidlichkeit der Sünde willen, ein Aufhören des alten Verhältniſſes zu Gott ohne daß ein neues entſtanden, ſtatt der Rechtfertigung alſo ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtſeins im Selbſtbewußtſein, alſo Verſtokkung. Denn ein neues Verhältniß kann nur entſtehen durch das Einswerden mit Chriſto, wodurch auch die Bekehrung entſteht. Eben ſo wenig läßt ſich denken, eine von dem Einsgewordenſein mit Chriſto ausgehende neue Willensrichtung, bei welcher doch das Bewußtſein der Schuld und Strafwürdigkeit fortdauerte; denn der neue Menſch müßte dann ein bewußtloſer ſein, oder anders ausgedrükkt, es müßte geben eine Aufnahme in die Gemeinſchaft der Vollkommenheit Chriſti ohne eine in die Gemeinſchaft ſeiner Seligkeit. Vielmehr wo dies vorzukommen ſcheint, iſt entweder das Schuldbewußtſein nur noch eine täuſchende Vergegenwärtigung der Vergangenheit, oder die Bekehrung iſt nur ein Beſſerwerdenwollen aus eignen Mitteln ohne wahre Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Iſt nun beides, Bekehrung und Rechtfertigung, unzertrennlich

[1] Vgl. §. 83. 84.

von einander: ſo müſſen auch beide als gleichzeitig gedacht werden, und jede iſt das untrügliche Kennzeichen der andern.

2. Was die Bezeichnung dieſer Gegenſtände betrifft: ſo fin- 182
det ſich darin eine große Mannigfaltigkeit bei den Glaubenslehren, indem dieſelben Ausdrükke von Andern in anderer Bedeutung genommen werden, und ſo kann auch die hier gewählte willkührlich erſcheinen. Denn vergleicht man die Ausdrükke Wiedergeburt und Bekehrung: ſo iſt keine rechte Anzeige vorhanden, daß der lezte Begriff nur ein Theil des erſten ſein ſollte, ſondern man könnte eben ſo leicht es umgekehrt vermuthen. Noch weniger liegt in dem Ausdrukke Rechtfertigung irgend etwas auf den Anfang einer neuen Lebensform hindeutendes; und denkt man daran daß der ablaufende Zuſtand der unter dem Geſez iſt, ſo läßt der Ausdrukk eher vermuthen, daß dieſer Zuſtand noch fortdauern ſolle, als daß er eingehe. Eben ſo ließen ſich dem Ausdrukk Bekehrung andere nicht minder bedeutungsvolle und eben ſo bibliſche [1] vorſchieben. Ein ſolches Schwanken iſt bei dem großen Reichthum meiſt bildlicher Ausdrükke, deren ſich die heiligen Schriftſteller für dieſen Ort bedienen, nicht zu vermeiden; und es kommt dann mehr auf die genaue Erklärung deſſen an, was bei den Ausdrükken gedacht werden ſoll, als auf die Wahl der Wörter ſelbſt. Die hier getroffene rechtfertigt ſich indeſſen auf der einen Seite dadurch, daß doch Wiedergeburt am beſtimmteſten den Anfang eines zuſammenhängenden Lebens ausdrükkt, auf der andern Seite dadurch, daß die Beziehung auf das Vorhergegangene, welche in dem allgemeinen Ausdrukk ſehr zurükktritt, in den beiden partiellen das vorherrſchende iſt. Von dem Wort Bekehrung für Umwendung, Umkehr zum Beſſeren, leuchtet unmittelbar ein, daß es Anfang einer Reihe iſt im Gegenſaz einer früheren. Aber auch Rechtfertigung ſezt etwas voraus in Beziehung worauf jemand

[1] z. B. Erleuchtung Eph. 3, 9. 5, 14. Hebr. 6, 4 — 6. Erneuerung Eph. 4, 23. Tit. 3, 5. Heb. 6, 6.

183 gerechtfertigt wird; und da in dem höchsten Wesen kein Irrthum möglich ist, so wird angenommen, zwischen dem vorher und jezt sei dem Menschen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden. Es schien aber nicht rathsam noch mehrere von den biblischen Ausdrükken der Schrift in diesen Kreis aufzunehmen; denn ohne spizfindig zu werden und unnüze Verwikklungen herbeizuführen lassen sich in dem, was selbst reiner Anfangspunkt Moment ist, nicht noch mehrere Beziehungen unterscheiden, ungerechnet noch daß Erleuchtung und Erneuerung auch eben so gut von dem fortdauernden und also für das Gebiet der Heiligung können gebraucht werden. — Die Ordnung scheint bei der Gegenseitigkeit der Beziehung völlig gleichgültig, es wird aber in vieler Hinsicht bequemer sein die Bekehrung voranzuschikken.

Erster Lehrsaz. Von der Bekehrung.

§. 108. Die Bekehrung, als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo, bekundet sich in jedem Einzelnen durch die Buße, welche besteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, und durch den Glauben, welcher besteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi.

Conf. Aug. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus, altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, altera est fides. — Apol. Conf. V. Nos igitur constituimus duas partes poenitentiae videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam videlicet . . . . mutationem totius vitae ac morum in melius non refragabimur. — Expos. Simpl. XIV. p. 36. Per poenitentiam autem in-
184 telligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam verbo evangelii et spiritu s. excitatam fideque vera acceptam, qua proti-

nus homo agnatam sibi corruptionem peccataque omnia sua . . agnoscit ac de his ex corde dolet, eademque coram Deo deplorat et . . . execratur cogitans iam sedulo de emendatione. Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad Deum et omne bonum conversio, sedula vero a diabolo et omni malo aversio. Diserte vero dicimus hanc poenitentiam merum esse Dei donum et non virium nostrarum opus. — ibid. XV. p. 48. Qua propter loquimur in hac causa . . . de fide viva vivificanteque, quae propter Christum quem comprehendit viva est. — Repetit. Conf. p. 147. Twesten. Ostendimus supra, fide significari fiduciam acquiescentem in filio Dei, propter quem recipimur et placemus. — Fides est fiducia applicans nobis beneficium Christi — fiducia est motus in voluntate, quo voluntas in Christo acquiescit. — Melanchth. loc. s. t. de voc. fides. — Quibuscunque verbis alii uti volent, rem retinere cupimus. ibid.

1. Die Bezeichnung in den angeführten Stellen der Bekenntnißschriften scheint freilich nicht dieselbe zu sein wie die in unserm Saz, indem das Wort poenitentia eher nur der Buße also einem Theil entspricht, und in dem schweizerischen Bekenntniß das Wort conversio, welches unserem Bekehrung entspricht, nur einen Theil der poenitentia ausdrükken soll. Und wenn wir auch bevorworten, daß wir den bei uns wörtlich fehlenden andern Theil, nämlich die Abwendung vom Bösen mit einverstanden haben: so würde dann beides zusammen, Abwendung vom Bösen und Hinneigung zu Gott und dem Guten, doch nur den Theil umfassen, den wir durch Sinnesänderung bezeichnen. Allein wenngleich dort beides zusammen aversio und conversio der poenitentia also dem Ganzen gleichgesezt wird: so sind doch vorher zu diesem auch gerechnet sowol die schmerzliche Anerkennung der Sünde, welche der Abwendung, als auch der Glaube, welcher der Hinwendung vorangehen muß, so daß Abwendung und Hinwendung für sich doch nicht das Ganze ausmachen. In der Augsb. Conf. finden wir außer dem Glauben nur die Zerknirschung, welche nur unserer Reue gleichzustellen ist; aber in der Apologie wird die Veränderung zum Besseren hinzugefügt, die 185

freilich als fortdauerndes betrachtet der Heiligung gleichkommt, als Anfang aber doch hieher gehört, und dann unſerm Ausdrukk Sinnesänderung entſpricht. Sieht man alſo auf die Geſammtheit der Elemente: ſo enthalten die Bekenntnißſchriften ganz daſſelbe mit unſerm Saz. Unſere allgemeine Bezeichnung aber iſt durch den herrſchenden aſketiſchen Sprachgebrauch als ſolche hinreichend gerechtfertigt, und dem Ausdrukk poenitentia, im Deutſchen Buße, zu dieſem Behuf gewiß weit vorzuziehen, da dieſer keine Andeutung von dem wirklichen Anfang einer neuen Lebensform enthält, und es auch ſehr befremdlich klingt, den Glauben — daß wir aber dieſen Ausdrukk ganz ſo gebrauchen wie die Bekenntnißſchriften, leuchtet von ſelbſt ein — als einen Theil der Buße aufzählen zu hören. Daher denn auch anderwärts in der Apologie [1] die Ausdrükke Buße und Bekehrung verwechſelt werden. Eine andere Verſchiedenheit entdekkt ſich am beſten an andern ſymboliſchen Stellen, wo die beiden Haupttheile Zerknirſchung und Glaube auch beſchrieben werden als Ertödtung und Belebung [2]. Denn wenn offenbar die erſte die Reue oder Zerknirſchung iſt, und die andere eben ſo offenbar der Glaube: ſo fällt, was wir
186 die Sinnesänderung genannt haben, aus. Indeſſen kann ohne eine ſolche Aenderung des innerſten Strebens das wirkliche Ergreifen Chriſti im Glauben nicht gedacht werden, und auch die Zerknirſchung wäre ohne ſie nur eine durchlaufende Erregung, mithin iſt die Sinnesänderung auch ſtillſchweigend in beiden mit geſezt. Endlich iſt noch zu bemerken, daß ſowol unſer allgemeiner Ausdrukk Bekehrung, als auch die beſonderen Buße, Reue und Sinnesänderung in der kirchlichen Sprache nicht allein als Bezeichnung für den Anfang des neuen Lebens gebraucht werden,

---

[1] V. p. 168. ostendendum est quod scriptura in poenitentia seu conversione has duas partes ponit.

[2] Apol. Conf. ibid. Paulus fere ubique cum describit conversionem facit has duas partes mortificationem et vivificationem . . . . sunt ergo hae duae partes contritio et fides.

ſondern auch für das, was in Bezug auf die noch übrige Sünde in der Fortſezung deſſelben vorkommt. Allein aus dem oben [1] auseinandergeſezten folgt, daß ein ſehr großer Unterſchied ſein muß zwiſchen dem, was zum Umkehren von der Sünde gehört für die noch nicht, und was für die ſchon in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer lebenden. Den lezteren kann der Zuſammenhang mit dem Erlöſer und die dem gemäß geänderte Geſinnung zwar verdunkelt worden ſein und in ihrer Wirkſamkeit gehemmt, aber verloren gegangen iſt keines von beiden. Daher wird ihnen zwar keine Sünde zum Bewußtſein kommen ohne Reue, aber weder werden ſie das neue Leben wieder von vorn anzufangen brauchen, noch werden ſie einer Sinnesänderung im ſtrengſten Sinne nöthig haben. Was hingegen den Glauben betrifft: ſo iſt wol offenbar, daß der Glaube ein beſtändig fortdauernder Gemüthszuſtand iſt, und daß hier in der Lehre von der Bekehrung genau genommen nur von der Entſtehung des Glaubens die Rede ſein kann. Denn Aneignung, Beſizergreifung [2], iſt ein einmaliger Act; der Glaube in ſeiner Währung gedacht iſt hingegen das mit jenem Act beginnende beharrliche Bewußtſein des Beſizſtandes. Iſt ſonach der 187
Anfang des göttlich bewirkten Glaubens ſchon weſentlich in der Bekehrung, ſeine Währung aber der bleibende Grundzuſtand des neuen Lebens: ſo wird dadurch zugleich bei der relativen Trennung von Wiedergeburt und Heiligung die nothwendige Zuſammengehörigkeit von beiden und die Stätigkeit des göttlichen Wirkens in dem ganzen Verlauf der neuen Schöpfung vorläufig dargeſtellt. — Daß aber die römiſche Kirche den Glauben nicht mit zur Bekehrung rechnet, ſtatt deſſen aber Bekenntniß und Genugthuung, wovon die erſte recht verſtanden ſchon in der Reue liegt, die andere aber unmöglich iſt, dies hat theils ſeinen Grund in ihrer Lehre von der Kirche, theils darin, daß dieſe Kirche das Wort Glauben anders gebraucht, indem ſie nur die göttlich mit-

[1] §. 74.

[2] Expos. Simpl. XV. p. 42. fides Christum recipit.

getheilte und von uns angenommene Kenntniß von des Menschen Bestimmung darunter versteht, weshalb sie denn auch behauptet der Glaube gehe der Buße und Bekehrung voran [1]. Nun ist freilich diese Verschiedenheit des Sprachgebrauchs unangenehm, weil sie die Auseinandersezung der Differenzpunkte erschwert: so wie auch das unangenehm ist, daß im gemeinen Leben dasselbe Wort so oft von einer nicht nur ebenfalls keine Bewegung des Willens in sich schließenden, sondern auch unzureichend begründeten Ueberzeugung gebraucht wird. Demohnerachtet dürfen wir das Wort nicht fahren lassen, sondern müssen es bei seinem wohlerworbenen Recht um so mehr schüzen, als einerseits die Sprach-
188 gemäßheit unserer Gebrauchsweise leicht nachzuweisen und der Ausdrukk unter uns völlig einheimisch geworden ist als Uebersezung des Wortes, wodurch die Ursprache der Schrift den Gemüthszustand des Menschen bezeichnet, welcher sich in der Gemeinschaft Christi zufriedengestellt und kräftig fühlt, andrerseits aber er im Streit gegen die Werkthätigkeit der römischen Kirche einen neuen geschichtlichen Werth für uns gewonnen hat.

2. Betrachten wir Buße und Glaube in ihrer Bedeutung als das Ganze der Bekehrung umfassend; so muß in beiden zusammen, wie jeder Wendepunkt zugleich das Ende der einen Richtung ist und der Anfang der entgegengesezten, auch das Sein des Menschen in dem Gesammtleben der Sünde aufhören und das Sein desselben in der Gemeinschaft Christi anfangen. Da wir aber in beiden nur als Selbstthätige sein können, entgegengesezte Thätigkeiten aber nur nach einander sein können: so ist der Wendepunkt zwischen beiden eine zwiefache Unthätigkeit in der

[1] Catech. rom. praef. 27. Cum enim finis qui ad beatitudinem homini propositus est altior sit, quam ut humana mentis acie perspici possit, necesse ei erat ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est nisi fides. — ibid. P. II. de poenit. 8. Verum in eo quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est . . . ex quo fit, ut nullo modo poenitentiae pars recte dici possit.

Form eines Nichtmehrthätigseins in jener und Nochnichtthätigseins in dieser. Für sein geistig lebendiges Sein bleibt daher dem Subject nur übrig statt der verschwindenden Thätigkeit der leidentliche Nachklang derselben im Gefühl, und in Bezug auf die noch nicht begonnene als leidentliche Vorahnung das Verlangen. Das erste nun ist die Reue, welche allerdings das Sein in der Gemeinschaft der Sünde aussagt, aber nicht als selbstthätig, denn Reue ist immer nur wo der bereute Zustand abgestoßen wird, sondern als Festhalten eines vergangenen im Selbstbewußtsein. Dieses Bewußtsein ist in jedem Moment, welcher auch nur Annäherung an den Uebergang sein soll nur Aussage einer Störung und Hemmung des eigentlichen Lebens, also Unlust; und die der Bekehrung angehörige Reue, welche sich nicht auf einzelnes sondern auf den Gesammtzustand bezieht, und ihn für immer abstößt, ist mithin für sich allein betrachtet die reinste vollkommenste Unlust, welche in ungestörter Steigerung gedacht allerdings das Leben 189
auflösen könnte [1]. Und hier ist zu bemerken, daß die Reue, welche mit der aus dem Gesez entstehenden Erkenntniß der Sünde zusammenhängt, nicht die unmittelbar der Bekehrung angehörige sein kann. Denn einestheils vereinzelt das Gesez seiner Natur nach, und so kann auch die Reue nur auf die einzelnen Richtungen gehen nicht auf den Gesammtzustand und seinen innersten Grund; anderntheils ist in diesem Zusammenhang nichts, woraus sich eine entgegengesezte Richtung entwikkeln könnte, und diese Reue müßte also in ihrer Fortentwikklung ertödten oder verzweifeln machen. Wieviel also auch von dieser Reue voran gegangen sein mag, die wahre Bekehrungsreue muß immer zulezt entstehn aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi, und so auch dieser Anfang der Wiedergeburt auf seiner erlösenden Thä-

[1] Apol. Conf. V. p. 169. Mortificatio significat veros terrores — quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide. Ita hic (Col. 2, 11.) exspoliationem corporis peccatorum vocat, quam nos usitate dicimus contritionem, quia in illis doloribus concupiscentia naturalis expurgatur.

tigkeit beruhen. Und nur unter dieſer Vorausſezung verſteht ſich auch die Zuſammengehörigkeit von Buße und Glaube, indem ſich beide aus derſelben Quelle entwikkeln. Chriſtus kann nur die vollkommenſte Reue erwekken, indem ſeine ſich mittheilende Vollkommenheit uns in ihrer Wahrheit entgegentritt, welches eben geſchieht in der Entſtehung des Glaubens; und er kann uns nur mit ſeiner aufnehmenden Thätigkeit wirklich ergreifen, wenn in Folge ſeiner uns bewegenden Selbſtdarſtellung unſer bisheriger Zuſtand gänzlich abgeſtoßen wird. Scheinen nun gleich auf dieſe Weiſe Reue und Glaube unmittelbar zuſammenzuhängen: ſo beginnt doch auch das Sein in der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, weil wir uns dabei nicht anders verhalten können als die menſch-
190 liche Natur Chriſti ſich in dem Act der Vereinigung verhielt mit dem ruhenden Bewußtſein des Aufgenommenſeins, welches nicht nur urſprünglich ein freudiges und im Gegenſaz gegen die Reue aufrichtendes iſt [1], ſondern ſich auch durch ſtetige Fortbewegung, indem es eine Anregung des Willens ſchon in ſich ſchließt, zur Willensthätigkeit ausbildet, weshalb auch mit der Entſtehung des Glaubens die Bekehrung ſich vollendet. Doch aber tritt zwiſchen jenes ruhende Bewußtſein und die wirkliche Thätigkeit das Verlangen, und zwar in zwei zuſammengehörigen Formen als das fortwährende von der Reue zurükkbleibende Abſtoßen der Gemeinſchaft des ſündlichen Lebens und als das Aufnehmenwollen der von Chriſto ausgehenden Impulſe. Und dieſes zweiſtrahlige Verlangen iſt die von Chriſto gewirkte Sinnesänderung welche Reue und Entſtehung des Glaubens verbindend die wahre Einheit der Bekehrung darſtellt. Man kann ſie daher mit gleichem Recht, wenn man ſich mehr an den erſten abſtoßenden Strahl hält, mit der Reue unter dem Begriff der Buße befaſſen, oder wenn man ſich an den poſitiveren anziehenden Strahl hält mit zur Belebung ziehen, als man ſie auch als ein eignes Mittelglied

[1] Ibid. Et vivificatio intelligi debet . . consolatio quae vere sustentat fugientem vitam in contritione.

aufſtellen kann. — Gehen wir aber etwas weiter zurükk in das Geſammtleben der Sündhaftigkeit, ſo finden wir mancherlei Reue in dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit — denn von anderer außerhalb des Chriſtenthums oder gar ohne Bezug auf das Gottesbewußtſein kann hier nicht die Rede ſein — welche alſo näher und entfernter auch auf die Anſchauung Chriſti zurükkgeht, und nicht immer auf einzelnes ſich beſchränkt, ſondern ſich als Unluſt an der allgemeinen menſchlichen Sündhaftigkeit, wie dieſe in der eignen Perſon zum Vorſchein kommt, wirklich bewährt, ſich aber doch nicht in einer Stetigkeit der inneren Bewegungen bis zur 191
Entſtehung des lebendigen Glaubens fortentwikkelt. Demohngeachtet ſind ſolche vom Einfluß des chriſtlichen Geſammtlebens ausgehende Erregungen, wenn ſie auch nur eine unzuſammenhängende und als zufällig erſcheinende Mannigfaltigkeit von Momenten bilden, dennoch als göttlich gewirkt anzuſehen; und zwar im Zuſammenhang mit der göttlichen Ordnung nach welcher alle Menſchen in Beziehung mit dem Erlöſer ſollen geſezt werden, und in dieſem Sinn werden ſolche Zuſtände der zuvorkommenden göttlichen Gnade zugeſchrieben [1]. Auf dieſelbe Weiſe erſcheint auch Sinnesänderung vor dem ſtetigen Zuſammenhang mit der Bekehrung, die ebenfalls, um ſo mehr als die Einſicht welche vorher angeſtrebtes verwirft auf das Bild und die Lehre Chriſti zurükk ſieht, als ein Werk der vorbereitenden Gnade zu betrachten iſt. Und nicht immer vereinzelt finden wir beides, ſondern ſolche Reue und ſolche Sinnesänderung beziehen ſich auch auf einander, ohne daß der Charakter des vorbereitenden deshalb aufhörte. Daher jener höhere Charakter beider nur an der gleichzeitigen Entſtehung des Glaubens kann erkannt werden, und die vollkommne wirkſame göttliche Gnade ſich nur in der Einheit aller dreier zeigt. Allerdings aber giebt es auch ſolche vor-

[1] Der Ausdrukk iſt immer ungenau, da unſerm allgemeinen Typus zufolge alle göttliche Gnade immer zuvorkommend iſt, und richtiger wäre vorbereitende zu ſagen.

läufige Annäherungen an den Glauben. Denn ein ſolches Durchdrungenſein von der wenn auch nur für menſchlich erkannten Vollkommenheit des Erlöſers, daß ihm nicht mehr andere Weiſe oder Gottbegabte poſitiv gleich geſtellt werden, ein ſolches Wohlgefallen an der Idee ſeines Reiches, wodurch es über andere menſchliche Verſuche geſtellt wird, hat man Unrecht als ein Aburtheilen menſchlicher Vernunft über ihn anzuſehen, indem
192 eine Ahnung ſeiner höheren Würde darin ſchon verborgen liegen und eine innigere Hingebung ſich daraus geſtalten kann. Vielmehr iſt auch dieſes vorbereitende Gnade, und es gilt mithin auch von dem Glauben, daß der höhere Charakter deſſelben in ſeinem Entſtehen nur an der Einheit mit den andern beiden Momenten zu erkennen iſt. Hieraus folgt von ſelbſt, da ja auch mit einer höheren Vorſtellung von dem Erlöſer, welche ſich in der Seele erzeugt, gar leicht nur unvollkommne Reue und Sinnesänderung verbunden ſein kann, daß die Bekehrung nicht an und für ſich oder gar an irgend einem einzelnen beſtimmten Zeichen von den Wirkungen der vorbereitenden Gnade unterſchieden werden kann, ſondern nur allmählig kann das eigne Bewußtſein darüber ſicher und der Friede des Herzens feſt werden. Denn auch ſchon Annäherungen an den Glauben müſſen auf die Handlungsweiſe einen Einfluß haben, welcher von den erſten Anfängen der Heiligung um ſo weniger mit Sicherheit zu unterſcheiden iſt, als auch das wahre Leben Chriſti in uns ſich nach den Geſezen der organiſchen Natur anfangs nur in ſchwachen unterbrochenen Regungen verkündigt, und erſt allmählig eine zuſammenhängende Thätigkeit ſich daraus bildet. Wir ſind alſo hiemit nur auf die ſtetigen Fortſchritte in der Heiligung, nur daß wir dieſe in ihrem ganzen Umfange nehmen müſſen, und auf unſere Theilnahme an der Verbreitung des Reiches Chriſti gewieſen. Denn auf der einen Seite iſt das unvollkommne ſeiner Natur nach am meiſten ſchwankend, auf der andern Seite läßt ſich nicht denken, daß ein Menſch in die Einheit des Lebens mit Chriſto aufgenommen ſei, ohne ſich auch bald

in seinen Bestrebungen als ein Werkzeug seiner erlösenden Thätigkeit zu bewähren. Wenn daher der Erlöser die entscheidende Wirkung der göttlichen Gnade eine neue Geburt nennt: so haben wir auch dies mit darunter zu verstehen, daß sie wie die Geburt zum irdischen Leben einmal nichts völlig ursprüngliches ist, sondern ein verborgenes Leben ihr schon vorangeht, dann 193
aber auch, daß sie eben wie jene für den Neugebornen ein unbewußtes ist, und er sich nur allmählig als eine wirkliche Person in der neuen Welt finden lernt. Bei diesem von dem Erlöser selbst aufgestellten Bilde stehen bleibend haben wir uns dabei zu beruhigen, daß wenn auch weder Andere noch wir selbst den Anfang unseres neuen Lebens anzugeben vermögen, und er überhaupt der Zeit nach eben so wenig zu bestimmen sein mag, als dem Raume nach der Anfangspunkt des Windes, der Unterschied selbst zwischen dem neuen Leben und dem alten demohnerachtet derselbe bleibt, und wir auch unsers Antheils an dem ersten immer gewisser werden.

3. Daher nun kann die Zumuthung, jeder Christ müsse Zeit und Stunde seiner Bekehrung anzugeben vermögen, als eine willkührliche und anmaßende Beschränkung der göttlichen Gnade auch nie andere Folgen haben, als die Gemüther zu verwirren. Dieser Gedanke hat sich am bestimmtesten gestaltet in der Behauptung einer sonst achtungswerthen Partei unserer Kirche, daß nämlich jeder wahre Christ an einem Bußkampf, das heißt an einem an verzweifelnde Selbstverabscheuung grenzenden Hervortreten der Reue und an einem darauf folgenden eben so an unaussprechliche Seligkeit grenzenden Gefühl der göttlichen Gnade, den Anfang seines Gnadenstandes müsse nachweisen können, widrigenfalls alle Festigkeit des Herzens nur Täuschung und alle Beweise der Heiligung nur trügerisches Menschenwerk seien. Allein dies hat keinen Eingang in die öffentliche Lehre gefunden, und muß auch als eine bedenkliche Abweichung bezeichnet bleiben. Und zweierlei läßt sich in dieser Hinsicht bestimmt nachweisen.

Erſtlich daß die wahre von der Reue bis zum Glauben ſich vollendende Sinnesänderung keinesweges immer aus einem ſolchen Ueberſchwang von Reue hervorſprießen müſſe, welcher in ei-
194 nem beinahe das Daſein zerſprengenden ſchmerzlichen Gefühl beſteht. Denn einestheils iſt das Maaß der Erregbarkeit ſo verſchieden, daß nicht nur was in einem minder beweglichen Gemüth in der That die höchſte Erregung iſt, dem beweglicheren nur als untergeordnet erſcheint, ſondern auch in demſelben Menſchen findet ſich eine ähnliche Verſchiedenheit zu verſchiedenen Zeiten, ſo daß ſchon eine Beſtimmung und Vereinbarung hierüber unmöglich iſt. Anderntheils lehrt die Erfahrung aus unzähligen Lebensbeſchreibungen frommer Menſchen, daß wenn auch Gemüthserſchütterungen in ihnen vorgegangen waren, welche ſie zuverſichtlich für den Augenblikk der Bekehrung hielten, ſie doch nicht ſelten hernach wieder in ſolche Leerheit und Ungewißheit verſinken konnten, daß der angenommene Werth jener Augenblikke ganz zweifelhaft erſcheint; ſo daß auch in ſolchen Fällen die Feſtigkeit des Herzens nur allmählig entſteht. Endlich muß man auch in jeder Reue den Schmerz als die ſinnlichere Seite von der Mißbilligung, welche ja nicht bloß Urtheil iſt ſondern auch Gefühl, als der geiſtigeren unterſcheiden; indem beide in einem ſehr verſchiedenen Verhältniß mit einander verbunden ſein können, ſo daß in einem zur Mäßigung aller ſinnlichen Empfindungen ſchon geübten Gemüth die ſtrengſte und tiefſte Mißbilligung ſein kann, ohne daß der Schmerz in dem gleichen Verhältniß ſtehe. Ja auf der einen Seite iſt zu beſorgen, daß wenn die Heftigkeit des Schmerzes dem ganzen Zuſtand ein überwiegend ſinnliches Gepräge giebt, alsdann die Reue ſelbſt noch nicht lauter und auch in ihren innerſten Triebfedern von aller ſinnlichen Beimiſchung noch nicht frei ſei, und demnach nicht geeignet, den lebendig machenden Glauben in ihrem unmittelbaren Gefolge zu haben. Und auf der andern Seite, je öfter und ſtärker ſchon ſolche unvollkommne Reue vor der Bekehrung eingetreten iſt, deſto leichter kann auch das Verhältniß der Mißbilligung zum Schmerz ſich in

der eigentlichen Buße anders geſtalten; ſo daß, was jene gänz- 195
liche Selbſtmißbilligung hervorruft, an welche ſich der Glaube und der poſitive Pol der Sinnesänderung anſchließt, nur wie eine Erinnerung an das frühere Leid und ein Schattenbild der ſchon erfahrenen Schmerzen ſein darf. Hieraus geht aufs neue hervor, wie unzuläßig die Forderung iſt, daß jeder ſolle die das neue Leben beginnende Wirkung der Gnade von den vorbereitenden an den Erſcheinungen des Bewußtſeins unterſcheiden können. Wir können daher überhaupt dem Begriff des Bußkampfs nur in ſofern Realität zugeſtehen, als man darunter den geſammten Wechſel von Zuſtänden verſteht, von den erſten auffordernden und vorbereitenden Gnadenwirkungen an bis zu der unwandelbaren Feſtigkeit des Herzens im Glauben; in welchen längeren oder kürzeren Zwiſchenräumen ſie aber zuſammengedrängt oder verbreitet ſind, und wie ſehr während dieſer Zeit die einzelnen Schwingungen von einander differiren, ſo wie ob die lezte grade die ſtärkſte ſein müſſe, gänzlich unbeſtimmt laſſen will. — Das zweite was feſtgeſtellt werden kann iſt dieſes. Wenn zu der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto auch die Theilnahme an ſeiner Seligkeit gehört: ſo muß dieſe auch von Anfang an, alſo auch in der Entſtehung des Glaubens um ſo mehr mitgeſezt ſein, weil die der Reue anhaftende Unſeligkeit nur durch ihr Gegentheil, nämlich die Seligkeit, aufgehoben werden kann. Da nun die beiden Hauptmomente der Bekehrung auch ganz nahe zuſammenrükken können, und auch in der vollkommnen Reue der Schmerz nicht immer ſtark hervortritt: ſo ſind auch gar mannigfaltige Verhältniſſe möglich zwiſchen dem Schmerz in der Buße und der Freude in dem Bewußtſein der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, und auch dieſes, daß wenn zu einem ſchwachen Leidweſen ein herrlicheres Aufſtrahlen der Freude ſich ganz nahe geſellt, jenes dadurch faſt ganz unſcheinbar werden kann. Wie es alſo unläugbar Geſtalten der Bekehrung giebt, die am meiſten als 196
eine nur eben noch glükkliche Rettung vor der Verzweiflung aufzufaſſen ſind: ſo giebt es auch ſolche, in denen von einem ſol-

chen Bußkampf gar nichts vorkommt, ſondern die wie eine faſt reine Beſeligung von obenher empfunden werden, ſo faſt nämlich als das ſchmerzliche in der Reue zurükkgedrängt werden kann ohne doch ganz zu verſchwinden.

4. Wenn jedoch mehrere Lehrer ſowol der engliſchen als auch der deutſchen Kirche neuerlich die Behauptung aufſtellen, es bedürfe überall keiner Bekehrung für die, welche im Schooß der chriſtlichen Kirche geboren ſchon als Kinder in die Gemeinſchaft derſelben aufgenommen waren, indem dieſe ja ſchon Glieder an dem Leibe Chriſti wären, und ſchon in der Taufe die Wiedergeburt erlangt hätten: ſo müſſen wir vermöge faſt alles bisher auseinander geſezten hiezu die Zuſtimmung verweigern. Denn an und für ſich findet ſich alles, was früher als Urſache von der Entſtehung der Sünde in dem Menſchen angegeben worden, eben ſowol bei den in der chriſtlichen Kirche Gebornen als bei andern: ſo daß auch in jenen die Neigung einwohnt, das göttliche, was allerdings von der chriſtlichen Gemeinſchaft aus auf ſie einwirkt, in das Gebiet des ſinnlichen herabzuziehen. Ja man kann füglich ſagen, daß ſich in jedem auch chriſtlichen Kinde bald mehr die heidniſche leichtſinnig frevelnde, bald mehr die jüdiſche trübſinnig ängſtliche Verſinnlichung des göttlichen von ſelbſt entwikkelt. Wenn alſo troz der Kindertaufe auch in ihnen die Sünde eine Macht wird: ſo bedürfen ſie auch eben ſo ſehr der Bekehrung, wie die außer der Kirche Gebornen. Der einzige wirklich gegebene Unterſchied iſt alſo nur der, daß es bei den lezten zufällig iſt, ob und wie der Ruf des Evangeliums an ſie gelangt, jene aber ſind ſchon dadurch berufen, daß ſie in einem natürlichen und geordneten Zuſammenhang mit den Wirkungen der göttlichen Gnade ſtehn. Allein dadurch wird die hier dargelegte natürliche Ordnung, nämlich die Folge der vorbereitenden und der belebenden Gnade keineswegs aufgehoben; wo aber dieſe Ordnung iſt, da findet auch eine Bekehrung ſtatt. Und jene Behauptung findet auch in unſern Bekenntnißſchriften höchſtens

197

einen ſcheinbaren Vorſchub; im Grunde aber ſtimmen dieſe gänzlich mit dem obigen überein. Dies giebt ſich theils dadurch zu erkennen, daß ſie in der Behandlung der Lehre von der Bekehrung eines Unterſchiedes zwiſchen in und außer der Kirche gebornen gar nicht erwähnen [1], theils dadurch, daß ſie unſerer Taufe ausdrükklich nur den Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen zuſchreiben [2]; daß dieſer aber in der Kirche auch ohne vorgängige Taufe derſelbe iſt, beweiſen die Taufgeſinnten durch die That. Andere Stellen ſcheinen ſich freilich jener Behauptung mehr zu nähern [3]. Allein wenn man bedenkt, wie ſie anderwärts von der Wiedergeburt ſagen, daß in derſelben uns der h. Geiſt zum Verſtändniß der göttlichen Geheimniſſe erleuchte [4], und daß mit der Wiedergeburt die Heiligung beginne: ſo ſieht man wol, daß 193
ſie eigentlich nur die urſprüngliche Taufe der Erwachſenen und Verlangenden auf dieſe Art mit der Wiedergeburt verbinden, und dies nur gleichſam erlaubnißweiſe auf die Kindertaufe ausdehnen. Und gewiß iſt nirgend in den Schriften dieſer Kirche etwas mehreres gemeint, als was auch Calvin [5] über dieſen Gegenſtand

---

[1] Man vergleiche in der Apologie der Confeſſion die ganze Behandlung der Begriffe: Buße, Bekenntniß und Genugthuung.

[2] Apol. Conf. I. Addidit etiam (Lutherus) de materiali quod spiritus sanctus datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat (offenbar auch nur incipit creare) in homine. — ibid. IV. Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis.

[3] Expos. Simpl. XX. p. 71. Assignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur purificamur et renovamur a Deo per spiritum sanctum, foris autem accipimus obsignationem etc. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen . . . affirmamus . . infantes . . esse baptizandos.

[4] Expos. Simpl. IX. p. 20. In regeneratione intellectus illuminatur per Spiritum sanctum ut et mysteria et voluntatem Dei intelligat.

[5] Institutt. IX. 16, 20. Baptizantur in futuram poenitentiam et fidem, quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen spiritus operatione utriusque semen in illis latet.

ſagt, welches mit dem obigen auch genau genug übereinſtimmt, indem nur daſſelbe unter den „Samen der Buße und des Glaubens“ verſtanden werden kann. — Daß man aber unwiſſentlich nur gar zu leicht wieder in das magiſche geräth, wenn man die Wiedergeburt mit unſerer Art das Sakrament der Taufe zu handhaben in Verbindung bringt, das wird von ſelbſt anſchaulich werden, wenn wir nun noch die Frage beantworten, wie ſich nach dem von uns allgemein aufgeſtellten Typus die aufnehmende Thätigkeit Chriſti und der leidentliche Zuſtand des Aufzunehmenden gegen einander verhalten.

5. Was nun das erſte betrifft, ſo erſcheint hier wieder eine Unbequemlichkeit unſerer Anordnung, indem in der öffentlichen Lehre häufig die Wiedergeburt dem göttlichen Geiſt zugeſchrieben wird, von welchem wir noch gar nicht gehandelt haben, ſo wie um auch an das nächſte ſchon angekündigte zu erinnern die göttliche Thätigkeit in der Rechtfertigung Gott dem Vater pflegt beigelegt zu werden. Wir müſſen aber hier wieder an den Grundſaz erinnern, daß das ganze Verfahren in der Erlöſung ſo wie es ohne Unterſchied für alle Völker Juden oder Heiden daſſelbe
199 iſt ſo auch für alle Zeiten, und daß die Selbigkeit der Erlöſung und der chriſtlichen Gemeinſchaft gefährdet wäre, wenn unſer Glaube entweder einen andern Gehalt hätte, oder auf eine andere Weiſe entſtände — denn dies zieht nothwendig jenes nach ſich — als bei den erſten Jüngern. Entſteht aber der Glaube auf dieſelbe Art, ſo muß auch die Bekehrung auf dieſelbe Art geſchehen. In den erſten Jüngern nun wurde beides bewirkt durch das Wort im weiteren Sinn, d. h. durch die geſammte prophetiſche Thätigkeit Chriſti; und wir müſſen alſo dieſes gemeinſchaftliche als ſolches eben ſo gut verſtehen können, vorläufig auch ohne die Lehre von dem heiligen Geiſt, wie auch die Jünger ihren eignen Zuſtand ohne dieſelbe verſtanden. Fortwährend alſo iſt es zunächſt dieſelbe göttliche Kraft des Wortes, den Ausdrukk in dem*ſelben Umfang* verſtanden, durch welche auch jezt noch die Be-

kehrung bewirkt wird und der Glaube entſteht. Nur daß die Selbſtdarſtellung Chriſti jezt vermittelt iſt durch diejenigen, welche ihn verkündigen; da aber dieſe ihm als ſeine Organe angeeignet ſind, mithin die Thätigkeit von ihm ausgeht, ſo iſt ſie immer weſentlich die ſeinige. Dies behaupten auch die meiſten unſerer Bekenntnißſchriften, wenngleich mit derjenigen Bezugnahme auf den heiligen Geiſt, die uns erſt unten deutlich werden wird, ganz 200
beſtimmt und ausſchließend [1]. Und wenn andere Stellen ſich weniger ausſchließend zu erklären ſcheinen [2]: ſo wird in dieſen lezten auf Ausnahmen Rükſicht genommen, welche genauer be-

---

[1] Augsb. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingeſezt — dadurch als durch Mittel der heilig Geiſt erwekkt und die Herzen tröſt und Glauben giebt. — Art. Smalc. VII. Constanter tenendum est Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente; und iſt zu merken, wie hier die Mittheilung des Geiſtes als Reſultat beſchrieben wird, — ut ita praemuniamus nos contra Enthusiastas, qui iactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere. — Expos. Simpl. XIV. p. 36. Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam. — ibid. XVI. p. 43. Haec autem fides merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua . . . donat, et quidem per Spiritum sanctum mediante praedicatione Evangelii. — Conf. Gall. XXV. p. 120. Credimus quoniam non nisi per Evangelium fimus Christi compotes. — Conf. Belg. XXIV. p. 184. Credimus veram hanc fidem per auditum verbi Dei et Spiritus sancti operationem homini insitam eum regenerare.

[2] Expos. Simpl. I. p. 4. Quamquam enim nemo veniat ad Christum, nisi qui trahatur a patre ac intus illuminetur per spiritum sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei. Equidem potuisset per spiritum sanctum suum aut per ministerium angeli instituisse Cornelium etc. — Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio etc. — Conf. Helv. XIV. p. 97. Quae (ecclesia) externis . . ritibus ab ipso Christo institutis et verbi Dei . . publicâ disciplinâ . . ita constituitur, ut in hanc sine his nemo nisi singulari Dei privilegio censeatur.

ſcheint ſich von ſelbſt zu verſtehen; daß wenn dieſer Moment der Anfang einer höheren Lebensform iſt, welche nur von Chriſto mitgetheilt werden kann, weil ſie nur in ihm urſprünglich gegeben iſt, daß dem Aufgenommenwerden ſelbſt keine Urſächlichkeit zukommen kann, wie auf keine Weiſe jene höhere Form aus der niederen Lebensſtufe weder Eines noch mehrerer zu bekehrenden hervorgehen kann. Auf der andern Seite, wenn wir bedenken,
203 daß der Bekehrte hernach in der Lebensgemeinſchaft Chriſti ſelbſt und vorher auch, wenngleich in dem Geſammtleben der Sünde, doch als vernünftig ſinnliches Einzelweſen ſelbſtthätig iſt, und daß überhaupt in keinem Lebendigen irgend ein ganzer Moment ohne alle Selbſtthätigkeit ſein kann: ſo ſind zwei Fragen nicht zu umgehen, deren erſte die iſt, Wie ſich das in dem Moment der Bekehrung gewiß vorhandene naturgemäße Thun des Subjekts zu der die Sinnesänderung und den Glauben hervorrufenden Einwirkung Chriſti verhält; die andere aber die, Wie ſich der vorausgeſezte leidentliche Zuſtand während der Bekehrung zu der darauf folgenden Selbſtthätigkeit in der Gemeinſchaft Chriſti verhält. — Was nun die erſte betrifft: ſo können wir ohne von unſerer Grundvoraussezung abzuweichen, die natürliche Selbſtthätigkeit des Menſchen in dieſem Augenblikk nicht als Mitwirkung betrachten. Allerdings iſt dabei mitwirkend, was ſchon durch die vorbereitende Gnade in ihm geſezt iſt, allein dies iſt ſelbſt ein Theil der göttlichen Gnadenwirkung, und gehört ihm nicht als ſein eignes Thun [1]. Was aus ſeinem eigenen Innern

[1] Sol. Decl. p. 674. Ex his consequitur, quam primum Spir. s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spir. s. cooperari possimus ac debeamus. — Hoc vero ipsum non est ex nostris carnalibus et naturalibus viribus, sed ex novis illis viribus, quae Spir. s. in nobis in conversione inchoavit. Welches eigentlich von der Zeit nach der Bekehrung geſagt noch mehr gelten muß als von der Zeit vorher. — Ibid. p. 681. . . hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre vel adjumentum adferre ad suam conversionem.

hervorgeht, könnte nur in ſofern Mitwirkung ſein, als durch dieſe eignen Thätigkeiten die Wirkſamkeit der göttlichen Gnade wirklich bedingt wäre. Nun iſt eine ſolche Bedingtheit allerdings nicht abzuläugnen. Denn das Wort, durch welches die 204
Einwirkung Chriſti vermittelt iſt, kann dieſe Vermittelung nur leiſten, ſofern es in den Menſchen eindringt, wozu die Thätigkeit ſowol ſeiner Sinneswerkzeuge als der innern Functionen des Bewußtſeins erforderlich iſt. Daher auch mit Recht die Fähigkeit zu dieſer Auffaſſung, auch ſofern die Thätigkeit aller jener Functionen von dem freien Willen des Menſchen abhängt, ihm in ſeinem natürlichen Zuſtand beigelegt werden muß [1]. Was aber geſchieht, nachdem das Wort in die Seele eingedrungen iſt, daß nämlich daſſelbe ſeinen Zweck bei den Menſchen erreicht, dazu können wir keine natürliche Mitwirkung des Menſchen zugeben. Daher auch der die Aufnahme des göttlichen Wortes begleitende Beifall, ſofern er auf das weſentliche und eigenthümliche deſſelben gerichtet iſt, nur den vorgängigen Gnadenwirkungen zugeſchrieben werden darf. Wollte man hingegen die natürliche während der Einwirkung Chriſti zur Bekehrung als Widerſtand anſehen: ſo müßte ſie wenn auch nicht Mißfallen doch wenigſtens Gleichgültigkeit ſein, das heißt die Thätigkeit bliebe auf anderes gerichtet, und verhielte ſich gegen jene Einwirkung wie Null. Kommt aber während eines ſolchen Zuſtandes die Bekehrung zu Stande, ſo geſchieht es wenigſtens nicht vermöge des ſo aufgenommenen Wortes. Mithin giebt auch die Annahme einer gänzlichen Beziehungsloſigkeit der eignen Thätigkeit zu der höheren Einwirkung kein befriedigendes Reſultat, und die Aufgabe bleibt ſtehn, einen mit der Einwirkung Chriſti in Bezug ſtehenden Thätigkeitszuſtand zu finden, welcher doch weder Widerſtand wäre noch Mitwirkung. Gehen wir nun aus von der Mitwir- 205

[1] Ibid. p. 671. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

kung, welche wir als eine vor der Auffaſſung hergehende ſchon zugegeben haben nämlich der organiſchen, und von dem Minimum des Widerſtandes, nämlich der Richtung des Willens auf anderes welche wir ſchon abgelehnt haben, ſo iſt offenbar, daß leztere auch nicht mit der erſten beſtehen kann, daß alſo ſchon jene Mitwirkung der pſychiſchen Organe zur Auffaſſung des Wortes auch eine Zuſtimmung des Willens in ſich ſchließt, die aber nichts weiter iſt als das ſich hingeben in die Einwirkung oder das Freilaſſen der lebendigen Empfänglichkeit für dieſelbe. Dieſes Mittelglied, auf welches wir in allen ähnlichen Fällen zurükkommen, und welches ein leidentlicher Zuſtand iſt, aber doch das Minimum von Selbſtthätigkeit in ſich ſchließt, welches zu jedem vollen Moment gehört, entſpricht ſonach der Aufgabe vollkommen; nur verdirbt man die Auflöſung gänzlich, wenn man die Empfänglichkeit wieder theilt in eine thätige und leidende, und für unſern Fall nur die leidende will gelten laſſen [1], indem man alsdann doch von einer andern gleichzeitigen Selbſtthätigkeit Rechenſchaft geben muß, da denn die alte Verlegenheit zurükkehrt. Gehen wir nun zu der andern Frage über, ſo iſt klar, daß da das Leben des Erlöſers überhaupt weil ausſchließend durch das Sein Gottes in ihm beſtimmt nur Thätigkeit iſt, und gar nicht Leiden: ſo kann auch in der Gemeinſchaft ſeines Lebens kein Moment bloß Leiden ſein, weil alles, was darin von ihm ausgeht und Impuls wird, nothwendig Thätigkeit iſt. Die Selbſtthätigkeit in der Lebensgemeinſchaft Chriſti beginnt alſo mit dem Aufgenommenwerden in dieſelbe zugleich und ohne allen Zwiſchen-
206 raum, ſo daß man ſagen kann die Bekehrung ſei nichts anders als das hervorrufen dieſer mit Chriſto vereinigten Selbſtthätigkeit, das heißt die lebendige Empfänglichkeit geht über in belebte Selbſtthätigkeit. Jedes Geſteigertwerden jener lebendigen Em-

[1] Vgl. u a. Gerhard T. V. p. 113. und Sol. Decl. p. 662. Et hoc ipsum vocat (Lutherus) capacitatem non activam sed passivam, *welches leztere jedoch* nicht Luthers Worte ſind.

pfänglichkeit iſt ein Werk der vorbereitenden göttlichen Gnade; durch die zur Bekehrung wirkſame Gnade aber wird ſie in belebte Selbſtthätigkeit verwandelt. Verfolgen wir aber jenes Element von dieſem Punkt, wo es ſchon durch die vorbereitenden Gnadenwirkungen geſteigert erſcheint, weiter rükkwärts, und fragen worin denn in den erſten Anfängen die Lebendigkeit beſtanden habe, wodurch ſie ſich von der Paſſivität unterſchieden: ſo iſt wol nur hinzuweiſen auf das wenn auch noch ſo ſehr an die Grenze der Bewußtloſigkeit zurükkgedrängte doch nie gänzlich erloſchne Verlangen nach der Gemeinſchaft mit Gott, welches mit zur urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gehört. Indem wir dieſes alſo als den erſten Anknüpfungspunkt für alle göttlichen Gnadenwirkungen aufſtellen: ſo ſchließen wir nur jene gänzliche der menſchlichen Natur durchaus nicht angemeſſene Paſſivität aus, vermöge deren der Menſch in dem Bekehrungsgeſchäft den lebloſen Dingen gleichen ſoll [1], ſezen aber dadurch nichts von dem, was wir in unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein ſchon der Gnade Gottes in Chriſto zuſchreiben; denn das bloße Verlangen iſt keine That, ſondern nur das Vorgefühl einer unter Vorausſezung einer von anderwärts her kommenden Aufregung möglichen That, ja nur daſſelbe was ſich als Erlöſungsbedürftigkeit manifeſtirt, und ohne welches folgerecht auch keine Unluſt an der allgemeinen Sündhaftigkeit möglich wäre, ſondern die Selbſtberuhigung bei der Unvermeidlichkeit der Sünde allgemein ſein müßte. Dieſes Verlangen iſt alſo nur der in dem menſch- 207
lichen Geſchlecht unaustilgbare Reſt jener urſprünglichen göttlichen Mittheilung, welche die menſchliche Natur conſtituirt, mithin nicht an und für ſich ſondern nur ſofern ſie zur beſtimmenden Kraft erhoben wird, den Gegenſaz zwiſchen Natur und Gnade bildet. Ja die Parallelle zwiſchen dem Entſtehen des

[1] Sol. Decl. p. 662. Antequam autem homo per Spir. s. . . regeneratur . . ex sese ad conversionem nihil . . cooperari potest, nec plus quam lapis truncus aut limus.

göttlichen Lebens in uns und der Menschwerdung des Erlösers bewährt sich auch hier. Denn die Leidentlichkeit der menschlichen Natur in jenem Moment war eine eben solche lebendige Empfänglichkeit für ein absolut kräftiges Gottesbewußtsein, ja gleichsam ein Verlangen durch ein solches ergriffen und bestimmt zu werden, welche durch jenen schöpferischen Act in persönbildende Selbstthätigkeit verwandelt wurde, wie dieses Verlangen durch die Selbstmittheilung Christi in der Bekehrung zu einer ein zusammenhängendes neues Leben constituirenden Selbstthätigkeit gesteigert wird.

Zweiter Lehrsaz. Von der Rechtfertigung.

§. 109. Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt, und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat.

Augsb. Bek. IV. Und . . wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden erlangen und vor Gott gerecht geschäzt werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben. — Conf. Tetrap. III. p. 231. . . nostri hanc totam (iustificationem) divinae benevolentiae Christique merito acceptam referendam solaque fide percipi docuerunt. — Expos. Simpl. XV. p. 40. 41. Iustificare significat peccata remittere, a culpa et poena absolvere in gratiam recipere
208 et iustum pronunciare. . . Certissimum est autem omnes nos . . iustificari solius Christi gratiâ, et nullo nostro merito aut respectu. . . . Quoniam vero iustificationem hanc recipimus non per ulla opera sed per fidem . . ideo docemus . . hominem iustificari sola fide in Christum. — Conf. Gallic. XVIII. p. 117. Credimus totam nostram iustitiam positam esse in peccatorum nostrorum remissione, quae sit etiam . . unica nostra felicitas. Itaque . . . insita Jesu Christi obedientiâ acquiescimus, quae quidem nobis im*putatur, tum ut tegantur* omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam

coram Deo nanciscamur. — ibid. XX. Credimus nos sola fide fieri huius iustitiae participes. . . Itaque iustitia quam fide obtinemus pendet a gratuitis remissionibus, quibus nos a se diligi Deus declarat et certificatur. — Conf. Belg. XXII. p. 183. Interim proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem esse quae nos iustificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Christum iustitiam nostram apprehendimus. — ibid. XXIII. Credimus nostram beatitudinem sitam esse in peccatorum nostrorum propter Jesum Christum remissione atque in ea iustitiam nostram coram Deo contineri. — Joh. 1, 12. Gal. 3, 26. 4, 5.

1. Auch in Behandlung dieſes Gegenſtandes ſtimmt der Sprachgebrauch der angeführten ſymboliſchen Schriften nicht genau, und alſo auch der in unſerm Saz nicht gleichmäßig mit allen. Wenn die einen wie wir den Ausdrukk Rechtfertigung für den weiten Begriff gebrauchen, ſo brauchen andere dafür den Ausdrukk Sündenvergebung, wenn ſie nämlich darin unſre ganze Glükkſeligkeit ſezen; und ſoll dann Rechtfertigung noch etwas beſonderes ſein, ſo muß ſie unter jener mit enthalten gedacht werden. Indeſſen iſt einleuchtend, daß Sündenvergebung an und für ſich nur die Aufhebung einer negativen Größe iſt, und alſo keine Bezeichnung für die ganze Glükkſeligkeit ſein kann. Wie denn auch von unſerm Standpunkt aus betrachtet auch ſtreng genommen nur ein Verhältniß zu Gott aufgehoben wäre, aber kein 209
neues geſezt, ausgenommen wenn ein früheres ſchon ſtatt gefunden hätte; denn ſonſt ſind, wenn einer dem andern vergeben hat, beide nur eben ſo auseinander, wie ſie vorher waren. Da nun der Ausdrukk Rechtfertigung auf daſſelbe Verfahren einer Unterſuchung des Betragens hinweiſend einen poſitiveren Klang hat, zumal an Recht gehabt haben hier nicht zu denken iſt: ſo iſt er ſchon dadurch mehr geeignet, entweder neben jenem negativen ein entſprechendes poſitives Element, wie es in dem Augsb. Bek. erſcheint, oder auch, welches hier vorgezogen worden iſt, das Ganze zu bezeichnen und neben der Sündenvergebung noch ein poſitives Element erwarten zu laſſen. Vorzuziehen war aber dieſe Bezeichnung, weil wo die Sünde vorausgeſezt werden muß, eine

Rechtfertigung, wie sie auch entstehe, die Sündenvergebung in sich schließen muß; indem aber nur unter der Rechtfertigung noch etwas enthalten ist, so bleibt das andere besonders nachzuweisen. Dieses mehrere positive drükken die übrigen auf eine ziemlich unbestimmte und zugleich unbequeme Weise aus durch Gnade erlangen zu Gnaden angenommen werden; unbestimmt weil das hinzukommende nicht seinem Inhalt nach erklärt wird, unbequem weil derselbe Ausdrukk in dieser Region der Glaubenslehre überall von göttlicher Thätigkeit gebraucht hier nur das Resultat derselben andeuten soll. Unsere Bezeichnung dieses positiven Elementes ist ohnstreitig bestimmter, aber wenn gleich der Ausdrukk Kindschaft oder Adoption bei den Glaubenslehrern häufig vorkommt, doch so wenig an dieser Stelle symbolisch, daß wir auf Schriftstellen zurükkweisen mußten, in denen er auf das bestimmteste und zwar in demselben Zusammenhang begründet ist. Sie hat zwar dieses gegen sich, daß sie sprachlich weder mit dem allgemeinen noch mit dem andern besonderen Ausdrukk zusammenhängt; allein dies verschwindet, sobald das Sachverhältniß gehörig auseinander gesezt wird. — Ganz abweichend von dem evangelischen ist der Sprachgebrauch der römischen Kirche für den Ausdrukk Rechtfertigung, indem sie ihn nicht als ein Correlat der Bekehrung und also unter der Wiedergeburt mit befaßt, sondern vielmehr allgemeiner als diese, sie und die Heiligung zugleich umfassend, gebraucht. Bedenken wir nun, wie auf der andern Seite der Glaube vor die Bekehrung verlegt wird: so sieht man, wie beides zusammengehört, um Glauben und Rechtfertigung möglichst weit auseinander zu bringen, und dann desto leichter die Rechtfertigung des Menschen als von seiner Heiligung abhängig darstellen zu können. Aber auch abgesehen hievon kann es nicht rathsam sein, den Unterschied möglichst zu verwischen zwischen dem, was göttliche Wirkung auf den Menschen und dem was göttliche Wirkung in dem Menschen ist. Zumal uns hier das frühere Leben ohne göttliche Einwirkung in der Erfahrung gegeben *ist, und* wir darauf angewiesen sind, das folgende als in

dem Wendepunkt begründet von dieſem ſelbſt als dem Begründenden wohl zu unterſcheiden.

2. Da doch die Rechtfertigung daſſelbige iſt für das in der Betrachtung ruhende Selbſtbewußtſein, was die Bekehrung für das in Willensregung übergehende: ſo iſt auch eine Analogie zwiſchen den beiden Theilen beider zu erwarten; und die Buße als das durch das Bewußtſein der Sünde bewegte Selbſtbewußtſein kommt eben ſo in der Sündenvergebung zur Ruhe, wie der von ſeiner Entſtehung an durch die Liebe thätige Glaube im Gedanken das Bewußtſein der Kindſchaft Gottes iſt, als welches daſſelbe iſt mit dem von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Daß jedoch dies nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob die Sündenvergebung auch könne vor dem Glauben hergehn, ſagt der Saz ſelbſt; ſondern nur ſo, daß ſie eben ſo das Ende des alten Zuſtandes ausſagt wie die Buße, und die Kindſchaft Gottes eben ſo den Charakter des neuen ausſpricht wie der Glaube. 211
Beides nun iſt allerdings eben ſo wie beide Momente der Bekehrung von der geſammten Thätigkeit Chriſti abhängig, drükkt aber doch unmittelbar und an ſich nur das Verhältniß des Menſchen zu Gott aus. In dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit hat der Einzelne als Menſch kein anderes Verhältniß zu Gott als vermöge ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit das Bewußtſein der Verſchuldung gegen ihn und der Strafwürdigkeit. Daß dieſes nun aufhören muß, wenn erſt durch und mit dem Glauben die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto entſtanden iſt, iſt offenbar [1]. Fragt man aber, wie dies geſchieht: ſo iſt freilich am leichteſten zu ſagen, daß je länger und ununterbrochener wir von Chriſto getrieben werden, um deſto eher wir die Sünde vergeſſen, weil ſie nicht mehr erſcheint, und kommt die Sünde nicht ins Bewußtſein, dann auch nicht die Schuld und Strafwürdigkeit. Allein erſtlich hieße dieſes die Veränderung des Verhältniſſes zu

[1] Vgl. §. 107, 1.

Gott erſt an das Ende der Heiligung ſezen, ſo daß neben derſelben das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, mithin auch die Unſeligkeit fortdauern müßte; dann aber wäre auch das Vergeſſen der Schuld kein Bewußtſein der Sündenvergebung; denn dieſe iſt wenngleich nur Aufhebung eines früheren doch ein wirkliches Bewußtſein, in welchem die Erinnerung an die Sünde weſentlich mit enthalten iſt. Sollen alſo Rechtfertigung und Bekehrung gleichzeitig ſein: ſo muß die Sündenvergebung in uns geſezt ſein, während die Sünde und das Bewußtſein derſelben auch noch geſezt iſt. Nur freilich wenn die Beziehung der Sünde auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufhören ſoll, muß auch ſie und ihr Bewußtſein anders geworden ſein. Iſt nun der, welcher ſich in die Lebensgemeinſchaft Chriſti hat aufnehmen laſſen, in ſofern er nun von dieſem angeeignet iſt, der neue
212 Menſch, und beides ein und daſſelbe Bewußtſein; ſo iſt in dem neuen Menſchen die Sünde nicht mehr thätig, ſondern ſie iſt nur die Nachwirkung oder Rükkwirkung des alten Menſchen. Der neue Menſch alſo eignet ſich die Sünde nicht mehr an, und arbeitet auch gegen ſie als gegen ein fremdes, wodurch alſo das Bewußtſein der Schuld aufgehoben iſt. Die Strafwürdigkeit aber muß theils ſchon hiermit verſchwinden, theils liegt in der Lebensgemeinſchaft Chriſti nicht nur als etwas ungewiſſes künftiges ſondern unmittelbar die Bereitwilligkeit und Berechtigung zur Gemeinſchaft der Leiden Chriſti, womit nun unverträglich iſt, daß er geſellige und noch weniger natürliche Uebel für Strafe achte [1], oder gar noch künftige Strafe fürchte, da er ja auch in die Gemeinſchaft des königlichen Amtes Chriſti aufgenommen iſt. Und ſo wird ihm des Glaubens wegen das Bewußtſein der Sünde zu dem der Sündenvergebung. Was aber das zweite Element betrifft, ſo iſt es nicht möglich, daß Chriſtus in uns lebe, ohne daß auch ſein Verhältniß zu ſeinem Vater ſich in uns geſtalte, wir mithin an ſeiner Sohnſchaft Theil nehmen,

[1] Röm. 8, 28. 35 — 39.

welches die von ihm herrührende Macht ist Kinder Gottes zu sein; und dieses schließt die Gewährleistung der Heiligung in sich. Denn das Recht der Kindschaft ist, zur freien Mitthätigkeit im Hauswesen erzogen zu werden, und das Naturgesez der Kindschaft ist, daß sich durch den Lebenszusammenhang auch die Aehnlichkeit mit dem Vater in dem Kinde entwikkle. — So sind auch beide Elemente unmöglich von einander zu trennen. Denn eine göttliche Adoption ohne Sündenvergebung wäre nichtig, da die Strafwürdigkeit Furcht erzeugt, und diese Knechtschaft; und durch Sündenvergebung ohne Adoption wäre kein constantes Verhältniß zu Gott gesezt. Beide aber in dieser Ungetrenntheit sind die gänzliche Umkehrung des Verhältnisses zu Gott, welche 213
nur, sofern mit dem Ausziehn des alten Menschen verbunden, Sündenvergebung, sofern mit dem Anziehn des neuen, Adoption heißt. Und beide sind auch so gegenseitig durch einander bedingt, daß man jedes Element beides als das frühere und als das spätere ansehen kann. Denn auf der einen Seite scheint das Gefühl des alten Lebens erst getilgt sein zu müssen, ehe das des entgegengesezten neuen sich bilden kann, auf der andern Seite liegt nur in dem neuen das Recht und die Kraft, sich des alten zu entschlagen. Man kann also gleich richtig sagen, nachdem dem Menschen die Sünden vergeben sind, wird er in die Kindschaft Gottes aufgenommen, und nachdem er in die Kindschaft Gottes aufgenommen worden, erhält er Vergebung der Sünden.

3. Diese Darstellung der Sache wird zwar nicht leicht dem Mißverständniß ausgesezt sein, als ob jeder sich selbst rechtfertige, indem sie ja alles auf die Einwirkung Christi zurükkführt. Aber doch, indem sie die Rechtfertigung ganz aus der Bekehrung ableitet, scheint sie auch diese eben so wie die Bekehrung ganz und gar Christo zuzuschreiben und so zwar dem ganz zu entsprechen, daß die beiden Theile der Wiedergeburt sich zu einander verhalten wie Mittheilung der Vollkommenheit und Mittheilung der Seligkeit Christi, und also ganz auf Christum zurükkgeführt wer-

den, welches ſich genau auch ſymboliſch rechtfertigen läßt [1], zugleich aber doch ganz abzuweichen von der herrſchenden Art und Weiſe, welche bei der Rechtfertigung auf eine göttliche Thätigkeit zurükkgeht, und beide Sündenvergebung und Adoption auf
214 eine beſondere Weiſe Gott zuſchreibt [2]. Und dieſelbe Forderung liegt auch in unſerer Anlage, ſofern die Rechtfertigung als Veränderung des Verhältniſſes zu Gott beſchrieben iſt; wobei natürlich die Thätigkeit Gott zukommen muß, der Menſch aber nur im leidentlichen Zuſtand gedacht werden kann. Was nun das lezte betrifft, ſo haben wir uns ſchon mit der herrſchenden Darſtellung dadurch in Verbindung geſezt, daß wir alles hieher gehörige nicht etwa ſchon der Selbſtthätigkeit des bekehrten wenngleich der durch Chriſtum bedingten und von ihm hervorgelokkten zugeſchrieben haben, als ob die Rechtfertigung ein Theil der Heiligung wäre oder aus dieſer hervorginge, ſondern wir haben ſie ganz aus der Einwirkung Chriſti abgeleitet, welche in der lebendigen Empfänglichkeit den Glauben bewirkt. Was aber das erſte betrifft, ſo müſſen wir ſehen, wie ſich die Formel eines göttlichen Actes der Rechtfertigung zu dem bisherigen verhält. Hier iſt nun zuerſt dieſes klar, daß wir uns dieſen göttlichen Act keineswegs können unabhängig denken von der Wirkſamkeit Chriſti in der Bekehrung, als ob eines ohne das andere ſein könnte. Dies geht eben ſo aus dem bisherigen hervor, indem wir uns die Rechtfertigung ſelbſt und die Bekehrung, als durch einander bedingt gedacht, wie es auch in den kirchlichen Formeln liegt, welche den Glauben als das aufnehmende Organ für dieſen Act darſtellen, denn er wäre ja nichts wenn er nicht aufgenommen

---

[1] Conf. Belg. XX. p. 183. Necessarium est enim aut omnia quae ad salutem nostram requiruntur in Jesu Christo non esse, aut si in eo sunt omnia, tum eum, qui fide Jesum possidet, totam salutem habere.

[2] Und dies iſt, ſofern wir vorausſezen dürfen, daß der Ausdrukk rechtfertigen, wie er hier erklärt iſt, dem Pauliniſchen δικαιῶσαι entſpricht, auch bibliſch; dies erhellt am ſchlagendſten aus Röm. 8, 33.

würde [1]. In der aſketiſchen Proſa und Poeſie wird dieſer Zuſammenhang häufig mit Bezug auf die Vertretung Chriſti darge- 215
ſtellt, als ob Chriſtus denjenigen, in welchem er den Glauben gewirkt, nun Gott anzeige, und ihn zur Ertheilung der Sündenvergebung und der Kindſchaft empfehle. Wobei freilich das poetiſche ſehr hervorſticht; denn es iſt eine ſtarke Verſinnlichung, wenn wir uns vorſtellen ſollen, daß Chriſtus Gott etwas anzeige. Weder in dieſer poſitiven noch in jener negativen Formel liegt aber irgend eine Abhängigkeit eines göttlichen Actes von der Wirkſamkeit Chriſti oder ihrem Reſultat, auch nicht in der mittleren Form eines Bewogenwerdens durch Chriſtum. Denn wir haben ja auch dieſes ſchon, wann Jeder und wer jedesmal zur Bekehrung gelange, nicht zu dem Reich der Gnade gerechnet alſo in die Abhängigkeit von Chriſto geſtellt, ſondern zum Reich der Macht und in die von Gott, wie ja eben dieſes das Ziehen des Vaters zum Sohne iſt. Zweitens läßt ſich, wenn wir ſoviel es ſein kann ohne Verſinnlichung und mit dogmatiſcher Schärfe reden wollen, hier eben ſo wenig als anderwärts ein zeitlicher in einem beſtimmten Moment erfolgender und eben ſo wenig ein auf einen Einzelnen gerichteter Act annehmen; ſondern nur eine einzelne und zeitliche Wirkung eines göttlichen Actes oder Rathſchluſſes kann es geben aber nicht einen ſolchen ſelbſt. Das heißt, nur inſofern jede dogmatiſche Behandlung von dem Selbſtbewußtſein des Einzelnen ausgeht, und ſo auch dieſe von dem der Veränderung ſeines Verhältniſſes zu Gott, können wir uns die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Beziehung auf den Einzelnen denken; und weil Jeder dieſe Veränderung an andere dazu gehörige knüpft, ſo erſcheint jene Beziehung als dieſen gleich- 216

[1] Auch ſymboliſche Formeln ſtellen dieſe Unzertrennlichkeit dar wiewol nicht ſelten in ſchwankenden Ausdrükken, aus denen erſt wenn man ſich die Aufgabe ſtellt ſie auszugleichen das Sachverhältniß klar hervorgeht z. B. Expos. Simpl. XV. p. 42. Itaque iustificationis beneficium non partimur partim gratiae Dei vel Christo partim nobis . . . sed in solidum gratiae Dei in Christo per fidem tribuimus.

zeitig. Nur in ſofern und zu dieſem Behuf iſt eine ſolche Vereinzelung und Verzeitlichung göttlicher Thätigkeit vergönnt, aber ſie darf nicht für etwas an und für ſich gehalten werden, als ob die Rechtfertigung jedes Einzelnen auf einem abgeſonderten göttlichen Rathſchluß beruhte, wenn man ihn auch als von Ewigkeit her gefaßt und an dem beſtimmten Zeitpunkt nur in Wirklichkeit tretend darſtellen wollte [1]. Vielmehr giebt es nur Einen ewigen und allgemeinen Rathſchluß der Rechtfertigung der Menſchen um Chriſti willen. Dieſer Rathſchluß wiederum iſt derſelbe mit dem der Sendung Chriſti, ſonſt müßte dieſe ohne ihren Erfolg in Gott gedacht und beſchloſſen ſein, und dieſer wiederum iſt nur Einer auch mit dem der Schöpfung des menſchlichen Geſchlechts ſofern erſt in Chriſto die menſchliche Natur vollendet iſt. Und wie in Gott denken und wollen, wollen und thun nicht zu trennen ſind: ſo iſt auch alles dieſes nur Ein göttlicher Act zur Umänderung unſers Verhältniſſes zu Gott, deſſen zeitliche Manifeſtation in der Menſchwerdung Chriſti von welcher die geſammte Neuſchöpfung der Menſchen ausgeht, ihren Anfang nimmt. Und von da ab iſt auch die zeitliche Kundgebung dieſes göttlichen Actes eine wahrhaft ſtetige, erſcheint aber uns ihrer Wirkung nach in ſoviel von einander getrennte Punkte gleichſam zerſchlagen, als einzelner Menſchen Vereinigung mit Chriſto geſezt wird. Betrachten wir nun die Rechtfertigung in ihren beiden Elementen, ſo werden wir eben ſo ſagen müſſen, daß einen einzelnen Rathſchluß der Sündenvergebung und der Adoption annehmen hieße Gott unter den Gegenſaz des abſtracten und concreten oder des allgemeinen und einzelnen ſtellen, indem ja der Rathſchluß der Erlöſung nichts anders iſt als das allgemeine in beider Beziehung. Außerdem aber iſt dem Menſchen das
217 Bewußtſein der Schuld und Strafwürdigkeit nur von Gott geordnet in Beziehung auf die Erlöſung, alſo nur als ein überall und für jeden mit dem Eintreten der Erlöſung in ſein Leben

[1] Vgl. Gerhard IV. p. 147.

verſchwindendes, mithin bedarf es für das Aufhören derſelben keines beſonderen göttlichen Rathſchluſſes oder Actes, ſondern nur daß dem Einzelnen das Bewußtſein dieſes Aufhörens entſteht, und wie dies im Zuſammenhang mit der Bekehrung geſchehe, iſt oben dargelegt. Eben ſo in Bezug auf die Adoption liegt in dem göttlichen Rathſchluß der Erlöſung oder der Neuſchöpfung der menſchlichen Natur ſchon dieſes, daß Gott das menſchliche Geſchlecht angenehm iſt in ſeinem Sohn, ſo daß es eines einzelnen Actes der den Einzelnen zu einem Gegenſtand der göttlichen Liebe mache nicht bedarf, ſondern nur in dem Einzelnen muß das Bewußtſein dieſes Verhältniſſes entſtehn, und dies geſchieht wie oben beſchrieben. Daher wir nur Einen allgemeinen göttlichen Rechtfertigungsact in Bezug auf die Erlöſung anzunehmen haben, welcher ſich zeitlicherweiſe allmählig realiſirt. Drittens iſt endlich nicht mit Stillſchweigen zu übergehen, daß ſich in dieſer Auseinanderſezung noch eine Abweichung von der in unſerer Kirche herrſchenden Darſtellung zu verbergen ſcheint. Dieſe lezztere nämlich ſieht den göttlichen Rechtfertigungsact für einen declaratoriſchen an, daß nämlich der Bekehrte von Gott für gerecht erklärt wird, und für dieſen zugleich den Gegenſaz zwiſchen unſerer und der römiſchen Kirche bezeichnenden Ausdrukk ſcheint ſich in dieſer Entwikklung gar kein Ort zu ergeben. Die Sache verhält ſich aber ſo. Jener Ausdrukk geht allerdings auf die hier geläugnete Mehrheit göttlicher Rechtfertigungsacte oder Decrete zurükk. Denn bei dem einen allgemeinen würde man ſich nicht leicht das Declaratoriſche abgeſondert denken. Gott hat den Erlöſer geordnet weil durch ihn die Sünde weggenommen und die Menſchen Gottes Kinder werden ſollen; und ſo wie in Gott Gedanke und That eines iſt, und er ſeinen Gedanken durch die 218
That ausſpricht und dieſe ihn durch die Verkündigung fortpflanzt: ſo wäre ein beſonderer Act, wodurch Gott — denn ſo müßten wir es doch faſſen — ſich ſelbſt ſagte was er in einem andern thut, etwas völlig leeres, ſondern dieſe in den Schriften des alten Bundes häufig vorkommende Form iſt nur eine von

den dort einheimiſchen Vermenſchlichungen Gottes. Aber es iſt genauer betrachtet mit den einzelnen declaratoriſchen Acten nichts anderes. Dieſer könnte als ſolcher nicht bewirken, daß das Bewußtſein von dem Miterzeugen der Sünde nicht wieder entſtände, und dann wäre er doch als ſolcher leer, und eben ſo die Declaration der Kindſchaft, welche an und für ſich nicht im Stande iſt zu verhindern, daß der Menſch ſich einer Theilnahme an der Feindſchaft gegen Gott bewußt wird. Er wird alſo nur etwas durch den Zuſammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Chriſti; führen wir uns dieſe aber auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurük: ſo verſchwindet uns das declaratoriſche wieder in dem ſchöpferiſchen. Wohl aber kann man mit Recht ſagen, jeder Act der Bekehrung ſei, in ſofern zugleich das Bewußtſein der Sündenvergebung und der Kindſchaft Gottes mit dem Glauben entſteht, in dem Menſchen ſelbſt eine Declaration des allgemeinen göttlichen Rathſchluſſes um Chriſti willen zu rechtfertigen. Was aber das Verhältniß zur römiſchen Kirche betrifft: ſo iſt es nur ſcheinbar, daß unſer Gegenſaz gegen ſie auf der declaratoriſchen Beſchaffenheit des göttlichen Rechtfertigungsactes liege, und ſie wird ſich wenig einverſtanden erklären mit der Art, wie dieſe Beſchaffenheit hier geläugnet wird. Denn hier bleibt es doch dabei, daß der Menſch gerechtfertigt ſei, ſobald der Glaube in ihm gewirkt worden [1], ihr Intereſſe dagegen iſt feſtzuſtellen, daß er es erſt werde durch die Werke.

219 4. Was endlich dieſe entſcheidend proteſtantiſche Lehrweiſe betrifft, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, das heißt, daß die Anwendung jenes allgemein göttlichen Rechtfertigungsactes auf den einzelnen Menſchen an die Entſtehung des Glaubens geknüpft und durch dieſelbe bedingt ſei: ſo iſt ſie frei-

[1] Conf. Belg. XXIV. p. 185. Fide utique in Christum iustificamur, et quidem priusquam bona opera praestiterimus. — Apol. Conf. II. . . . quod fides sit ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur . . quia accipit promissionem . . seu quia sentit quod Christus sit nobis factus a Deo sapientia iustitia sanctificatio et redemtio.

lich um ſo nothwendiger, wenn man ſich die Rechtfertigung als einen bloß declaratoriſchen Act vorſtellt, weil es ſonſt leicht das Anſehn gewinnen könnte, als werde die Erlöſung dem Menſchen auf eine willkührliche, d. h. bezüglich auf ihn grundloſe Weiſe angeeignet. Allein auch wenn wir das wirkſame und declaratoriſche nicht von einander trennen, iſt doch gleich nothwendig den Punkt zu beſtimmen und die Art, wann und wie die rechtfertigende göttliche Thätigkeit ſich an dem Menſchen vollendet. Hierüber nun ſind die Ausſagen unſeres Sazes dieſe. Zuerſt, da mit der Sündenvergebung und Kindſchaft der Menſch ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe iſt, daß er dieſes nicht eher wird, als indem er Chriſtum gläubig ergreift [1]. Darin liegt aber keineswegs, daß er vorher ein Gegenſtand des göttlichen Mißfallens oder Zornes ſei, denn dergleichen giebt es nicht. Sondern der Ausdrukk „überſehen", deſſen man ſich an einer andern Stelle bedient, hat hier ſeinen eigentlichen Gebrauch, indem der Einzelne vorher für Gott gar keine Perſon in dieſer Beziehung iſt, ſondern nur ein Theil der Maſſe, aus welcher erſt durch die Fortwirkung des ſchöpferiſchen Actes, aus dem der Erlöſer hervorging, Perſonen werden [2]. Wol aber iſt, da der Glaube nur aus der Wirkſamkeit Chriſti entſteht, dieſes in unſerm Saz enthalten, daß keine natürliche Beſchaffenheit des Menſchen, nichts was ſich in ihm abgeſehen von der Geſammtreihe der durch Chriſtum vermittelten Gnadenwirkungen geſtaltet, ſein Verhältniß zu Gott ändere und ſeine Rechtfertigung bewirke; mithin daß es hiezu kein Verdienſt irgend einer Art giebt. Woraus zugleich folgt, daß vor der Rechtfertigung alle Menſchen vor Gott gleich ſind unbeſchadet der Ungleichheit der Sünden ſowol als der guten Werke, und dies entſpricht auch gewiß dem Selbſtbe-

[1] Atqui extra controversiam est neminem a Deo extra Christum diligi. Calv. Institt. III. II, 32.

[2] Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. August. Enchir. XXIX.

wußtsein eines Jeden, der sich in der Gemeinschaft Christi findet, wenn er auf seinen vorigen Zustand in dem sündlichen Gesammtleben zurükksieht. Zweitens. Wenn nach dem obigen in der Rechtfertigung die Mittheilung der Seligkeit Christi ist, wie in der Bekehrung die seiner Vollkommenheit, und zu dem Glauben nicht noch etwas zukommen muß: so ist der Glaube seligmachend, und zwar so, daß diese Seligkeit durch nichts anderes hinzukommendes vermehrt werden kann, d. h. allein seligmachend. Denn durch das, wodurch die Seligkeit vermehrt werden kann, müßte sie auch entstehen können. Ja diese Seligkeit gehört überhaupt zu dem, was am wenigsten ein Mehr und Minder aufnimmt, sondern sich möglichst gleich bleibt. Denn wie die Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur in Christo bei aller Uebung und Fortentwikklung doch dieselbe blieb: so bleibt auch unsere Vereinigung mit Christo im Glauben immer dieselbe. Wogegen drittens auf die hievon gewöhnlichen Formeln, daß der Glaube die causa instrumentalis oder das ὄργανον λητικὸν für die
221 Rechtfertigung sei, unsere Darlegung des Sachverhältnisses allerdings nicht führt. Und diese Formeln sind auch allerdings vielen Mißverständnissen ausgesezt, und nicht sehr geeignet ein Licht über den Gegenstand zu verbreiten. Denn eine werkzeugliche Ursache gehört gar nicht als ein wesentlicher Bestandtheil in den Verlauf der ganzen Thätigkeitsreihe, wobei sie gebraucht wird, sondern wenn sie das ihrige gethan, wird sie bei Seite gelegt, der Glaube aber muß immer bleiben. Ein aufnehmendes Organ auf der andern Seite gehört zu der natürlichen Constitution, und aus dieser Formel kann sich also ein Schein bilden, als ob der Glaube etwas wäre, was Jeder zu der Wirksamkeit der göttlichen Gnade schon hinzubringen müsse, da wir doch nichts als unsere lebendige Empfänglichkeit mitbringen, welche ja das wahre aufnehmende Organ ist; und vielleicht ist es diese Formel, welche manche Theologen verleitet hat den Saz aufzustellen, daß der Glaube unser eignes Werk sein müsse, und erst wenn dieses vollbracht sei, könnten die Wirkungen der göttlichen Gnade beginnen.

Zweites Lehrstükk.

Von der Heiligung.

§. 110. In der Lebensgemeinschaft mit Christo werden die natürlichen Kräfte der Wiedergebornen ihm zum Gebrauch angeeignet, woraus sich ein seiner Vollkommenheit und Seligkeit verwandtes Leben bildet, welches der Stand der Heiligung heißt.

1. Die Beibehaltung des Ausdrukks Heiligung rechtfertigt seine Schriftmäßigkeit hinlänglich; allein da er von dem ziemlich unbestimmten und durch auseinandergehende Erklärungen und Gebrauchsweisen noch verwikkelter gewordenen Begriff des Heiligen abhängt, bedarf er für den dogmatischen Gebrauch noch ei- 222
ner Erklärung. Das nächste sprachgeschichtliche Moment, was dabei in Anschlag kommt, ist der alttestamentliche Gebrauch des Wortes von alle dem, was aus dem gemeinen Verkehr des Lebens abgesondert nur einem auf Gott sich beziehenden Gebrauch geweiht ist. Diese Beziehung auf Gott aber ist ohne Unterschied in jeder Thätigkeit, welche aus einem von Christo ausgehenden Impuls erfolgt, weil das absolut kräftige Gottesbewußtsein Christi sie hervorbringt, und schließt von selbst die Absonderung von der Mitthätigkeit in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit in sich. Und da der menschlichen Natur die Gemeinschaft etwas wesentliches ist, so liegt schon hierin die Voraussezung einer wirksamen Tendenz zu einem neuen Gesammtleben, so wie auch durch den angeführten alttestamentlichen Gebrauch der Ausdrukk mit der priesterlichen Würde aller Christen zusammenhängt und das neue Gesammtleben als einen geistigen Tempel darstellt: so daß der Stand der Heiligung auch als der Dienst in diesem Tempel betrachtet werden kann. Bei diesem Zusammenhang mit den eigenthümlich christlichen Ideen erscheint die Beibehaltung des Ausdrukks auch in der dogmatischen Sprache um so wünschenswerther, als man an seiner Stelle nur zu leicht nach sol-

chen Ausdrükken greifen könnte, welche das eigenthümlich chriſtliche in dem Geiſt des neuen Lebens eher in Schatten ſtellen und es erſchweren würden, die chriſtliche Lebensentwikklung von der allmähligen Vollkommenheit auf dem bloß natürlichen Wege zu unterſcheiden. — Das zweite Moment iſt der Zuſammenhang des Ausdrukks mit der Heiligkeit als göttlicher Eigenſchaft, da wir denn natürlich bei der oben [1] davon gegebenen Erklärung ſtehen bleiben. Es leuchtet aber ein, daß der Wiedergeborne durch die hier näher zu entwikkelnde Lebensweiſe auch in Andern das
223 Gewiſſen entwikkelt, in dem Maaß als alle ſeine Thätigkeiten ſich von dem, was in dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit geſchieht, entfernen. — In beider Beziehung aber können wir den Zuſtand nicht Heiligkeit nennen, welches ſoviel wäre als heilig ſein, ſondern Heiligung, wie heilig werden, ſich heiligen, welches wir als Trachten nach Heiligkeit durch den Ausdrukk Heiligung bezeichnen. Wäre jenes die Meinung, ſo wäre in der Wiedergeburt ſchon eine völlige Verwandlung zu Stande gekommen, ſo daß jeder Zuſammenhang mit dem ſündigen Geſammtleben ganz aufgehoben wäre, und im Augenblikk das ganze Weſen von dem Leben Chriſti vollkommen durchdrungen und in ſeiner Gewalt ſein müßte. Alsdann aber wäre dieſe Umwandlung ganz ein Theil der Wiedergeburt, und es wäre über das, was ſich aus ihr entwikkelt, gar keine Lehre aufzuſtellen.

Iſt nun alſo die Heiligung als ein Fortſchreiten zu verſtehen, ſo daß von dem Wendepunkt der Wiedergeburt an der Gehalt der Zeiterfüllung ſich immer weiter von dem, was jenem Wendepunkt voranging, entfernt, und der reinen Angemeſſenheit zu dem von Chriſto ausgehenden Impuls alſo auch der Ununterſcheidbarkeit von Chriſto ſich immer mehr nähert: ſo werden auch dieſes die beiden Geſichtspunkte ſein, aus denen der Stand der Heiligung zu betrachten iſt.

---

[1] *Vgl.* §. 83.

2. Wenn wir alſo zuerſt den Zuſtand des in der Heiligung begriffenen vergleichen mit dem was der Wiedergeburt voranging: ſo wird es vorzüglich nicht auf den Unterſchied von den Momenten ankommen, in welchen ſich die Herrſchaft der Sündhaftigkeit manifeſtirte, ſondern vielmehr von denen welche ſchon der vorbereitenden Gnade angehörten. Dieſe vorbereitenden Wirkungen dürfen wir nicht etwa nur auf Annäherungen an die Buße und den Glauben in Gedanken und Gefühlserregungen beſchränken, ſondern ſie werden ſich auch in Handlungen zeigen, da es gegen die 224
Natur wäre daß lebhafte Gedanken und ſtarke Gemüthserregungen nicht ſollten einen freilich nach dem Grad der Verwandſchaft ſtärkeren oder ſchwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen äußern. Ja es iſt möglich, daß ſogar bei öfterer Wiederkehr gleichartiger Einwirkungen die thätigen Reſultate derſelben durch die Wiederholung erleichtert werden und ſich zu Gewohnheiten bilden. Aber in jedem einzelnen Fall kommt der Impuls zu ſolcher Abänderung der Handlungen nur von außen, und bleibt ſo lange wirkſam als die momentane Erregung noch fortſchwingt, ohne daß er im Stande wäre ſich von innen her zu reproduciren, wie man das auch ſonſt häufig findet, daß Einem hernach fremd erſcheint, was er in Folge einer aufgedrungenen Richtung gethan. Solche Handlungen gehören alſo nicht dem eignen Leben des Handelnden, ſondern einem fremden Leben welches ſich in ihm kräftig erweiſet. Handlungen alſo, welche denen die dem Stande der Heiligung angehören ähnlich ſind aber nicht in der Wiedergeburt ihrer Urheber gegründet, ſind eigentlich Handlungen des chriſtlichen Geſammtlebens welches eine Gewalt über die Einzelnen ausübt. Derſelbe Fall iſt auch mit den Gewohnheiten, die ſich auf dieſelbe Weiſe bilden, wie dies aus dem Beiſpiel, deſſen ſich die Schrift bedient von dem Verhältniß der Fremdlinge zu den eingebornen Bürgern eines Volks [1], am beſten zu erſehen iſt. Denn die lezteren bilden unter ſich Recht und Sitte

[1] Epheſ. 2, 19.

aus innerer Kraft des ihnen gemeinsam einwohnenden eigenthümlichen Geistes, und sind indem sie so handeln ganz in ihrer Natur. Die Fremdlinge hingegen haben an der Bildung beider keinen Theil, weil sie die so bildende Kraft nicht in sich tragen, aber sie gewöhnen sich in die Sitte hinein und handeln ihr gemäß vielfältig auch da, wo es nicht von ihnen gefordert wird; kommen sie aber in die Heimath zurükk, wo diese Einflüsse eines fremden Gemeinwesens aufhören, so entwöhnen sie sich auch von dem angenommenen mit der größten Leichtigkeit. Es ist also nicht sowol die Gestalt und noch weniger der numerische Werth einzelner Handlungen oder ganzer Reihen, welcher den Stand der Heiligung von dem Zustand vor der Wiedergeburt unterscheidet; sondern dieses, daß in derselben das Nichtmehrseinwollen in dem die Sündewiedererzeugenden Gesammtleben eine abstoßende Kraft geworden ist, welche in der Form einer wesentlichen Lebensverrichtung stetig fortwirkt, welche aber selbst wieder nur ein Ausfluß ist von dem sich der aufnehmenden Einwirkung Christi hingegeben haben, welches nun in dem ganzen System der Selbstthätigkeit sich zu einem stetigen von Christo bestimmt sein wollen befestiget hat. — Und dieses bleibt auch der einzige haltbare Unterschied, wenn wir umgekehrt eben so von dem neuen Leben auf das alte zurükksehen. Nämlich da selbige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nicht ursprünglich ist, sondern diese geistige Mittheilung uns erst zu Theil wird, wenn die Sünde sich schon als eine Macht entwikkelt hat, und das zeitlich entwikkelte auch nur auf zeitliche Weise durch entgegengesezтes gehoben werden kann: so wird nicht nur die Annäherung an jenes Ziel dadurch aufgehalten, daß auch der schon zur Gewohnheit gewordnen und also leicht und oft wieder angeregten Sünde durch jene abstoßende Kraft muß entgegengearbeitet werden; sondern da die Sündhaftigkeit eines jeden auch vor ihm und außer ihm begründet ist, so kann die Sünde selbst in keinem vollkommen ausgetilgt werden, sondern bleibt immer nur im Verschwinden begriffen. So *weit sie nun* noch nicht verschwunden ist, wird sie auch noch kön-

nen zum Vorſchein kommen; und ſo wird es daher in dem Stande der Heiligung Handlungen geben, welche ſogar ſolchen 226
vor der Wiedergeburt gewöhnlichen ähnlich ſind, in welchen die Gewalt des ſündlichen Geſammtlebens das hervortretende iſt, und die Spuren der vorbereitenden Gnade ſich innerlich verbergen. Ja noch mehr, wenn auf dieſe Weiſe das Wachsthum in der Heiligung nicht ohne ſolchen Kampf vor ſich geht zwiſchen dem neuen und dem alten Menſchen: ſo wird ſogar dieſer Kampf in ſeinem ganzen Verlauf nicht einmal ein gleichmäßig fortſchreitendes Zunehmen der Macht des einen und Abnehmen der Macht des andern darſtellen. Denn durch die Einwirkungen des uns umgebenden ſündlichen Geſammtlebens wird die eigne Sündhaftigkeit eines jeden immer aufs neue aufgeregt: ſo daß, wenn auch die leztere an und für ſich möchte ſtetig beſchränkt werden durch das Wachsthum des neuen Menſchen, ſo kann dies doch nicht auf dieſelbe Weiſe behauptet werden von den Verſtärkungen, welche ſie von außen erhält. Wenigſtens könnte es bei dem bunten Wechſel auf dieſem Gebiet, indem auf die unregelmäßigſte und unvorhergeſehene Weiſe das einzelne Leben bald ſtärker bald ſchwächer von dem ſündlichen Geſammtleben ergriffen wird, nur durch ein beſonderes Wunder nicht aus dem natürlichen Gang der göttlichen Gnade in dem Menſchen erklärt werden, wenn nicht in jenem Kampf auch einzelne Momente einträten, in denen die Macht der Sünde ſtärker hervortritt, als in früheren. Auch nach der Wiedergeburt alſo zeigt ſich ein mannichfaltiger Wechſel von Zuſtänden und mit demſelben die Reue, und zwar nicht immer nur kleine über geringfügiges. Dieſe Reue iſt aber doch durch das feſtſtehende innere Nichtmehrſeinwollen in der Gewalt der Sünde von jeder früheren unterſchieden und nur als verſchwindend geſezt, eben wie die, welche ſo lange noch bei dem Gehorſam gegen die von Chriſto ausgehenden Impulſe einiger Widerſtand ſtatt findet, auch alle Handlungen, welche als Früchte dieſes Gehorſams erſcheinen, aber 227
auch die Spuren des Widerſtandes zeigen, begleitet. Und wenn

auch wegen jener zwiſchen eintretenden Zeugniſſe vom Nochvorhandenſein der Sünden einzelne Augenblikke im Vergleich mit andern als Rükkſchritte erſcheinen können: ſo beſteht doch ein feſtes Bewußtſein darüber, daß je größer die Reihe ſolcher Schwankungen iſt die man zuſammenſchaut, um deſto größer auch alles ineinander gerechnet die Fortſchritte ſeien; und daß die Gewißheit des Glaubens als Verſtändniß des Zuſammenhangs mit Chriſto und als Wohlgefallen an demſelben eben ſo immer im Zunehmen ſei, daß in den Chriſto angeeigneten Kräften die Sünde nicht kann irgendwann neuen Beſiz ergreifen, während ſie aus dem alten vertrieben wird. Hiedurch vorzüglich, daß die Sünde keinen neuen Boden gewinnen kann, unterſcheidet ſich von dieſer Seite der Stand der Heiligung am beſtimmteſten von allem früheren.

3. Betrachten wir nun von der andern Seite, wie dieſer Zuſtand ſich der Gleichheit mit Chriſto nähert: ſo haben wir eine Grenze, die uns nicht zu überſchreiten gegeben iſt, ſchon oben gezogen. Nämlich daß von Anfang ſeiner Menſchwerdung an Chriſtus ſich auf alle Weiſe naturgemäß aber ſtetig und ununterbrochen in der organiſchen Vereinigung mit dem ihn beſeelenden Princip zum Dienſt deſſelben entwikkelte; keinem Andern aber, der ſeine Perſönlichkeit aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit mitbringt, eine ſolche vergönnt iſt. Ja dieſer Unterſchied von Chriſto muß genau betrachtet in jedem Moment geſezt ſein, und nach Maaßgabe der Klarheit des Selbſtbewußtſeins in Beziehung auf das göttliche oder der Erleuchtung auch zum wirklichen Bewußtſein kommen. Denn überall wo noch Unvollkommenheit iſt, ſolche nämlich, die nicht lediglich die Form der zeitlichen Entwikklung ausdrükkt, ſondern auch in Bezug auf das Verhältniß der That zum Impuls dieſen Namen verdient, da
220 wird auch eine Erinnerung begründet ſein an das alte Leben mithin eine reale Vergegenwärtigung deſſelben, folglich auch in den Momenten, welche ſchon an und für ſich eine Fortſchreitung *in der Aehnlichkeit mit* Chriſto enthalten, doch ein Bewußtſein

der Sünde. Dieſes hindert aber nicht, daß nicht auch in jedem Moment des Standes der Heiligung der Zuſammenhang mit Chriſto wirkſam ſei, und alſo das Leben in jedem Moment die ihm in unſerm Saz beigelegte Bezeichnung verdiene. Dies liegt ſchon in der eben aufgeſtellten Analogie, daß die Wiedergeburt anzuſehen ſei wie der göttliche Vereinigungsact mit der menſchlichen Natur, und die Heiligung wie der Zuſtand jener Vereinigung. Denn wie jener Vereinigungsact nichts geweſen wäre als ein erfolgloſer Schein, wenn er nicht einen beharrlichen Zuſtand lebendigen Vereintſeins hervorgebracht hätte, in welchem beides nicht mehr zu trennen war, ſondern die menſchliche Natur ſich in allen ihren Verrichtungen als ein Werkzeug jener göttlichen Kraft bewies: ſo wäre auch die von der göttlichen Kraft in Chriſto ausgehende den Einzelnen mit ihm vereinigende Thätigkeit in der Wiedergeburt nichts, und von flüchtigſt vorübergehenden Regungen nicht zu unterſcheiden, gewiß aber nichts weniger als das Ende eines alten und der Anfang eines neuen Lebens, wenn nicht jener Act ſich in jedem Moment zeitlich wirkſam erwieſe, ſo daß jeder Moment als eine Wiederholung deſſelben, als ein neues von der aufnehmenden Thätigkeit Chriſti Ergriffenwerden anzuſehen iſt, und alſo ein neues Nicht für ſich ſondern in der Gemeinſchaft mit Chriſto ſein wollen in ſich ſchließt. In beiden zuſammen aber iſt die unſündliche Vollkommenheit, alſo auch für das in ſich zurükkgehende Selbſtbewußtſein die Seligkeit Chriſti mitgeſezt. Wollen wir uns nun auch hier die Grenzen der Gleichheit und Ungleichheit klar machen: ſo werden wir in dem, was zu dieſer werdenden Angemeſſenheit unſerer Lebensmomente zu den von Chriſto ausgehenden Impulſen gehört, unterſcheiden 229
müſſen ein ſich gleich bleibendes Element und ein wechſelndes. Sofern ein jeder Moment als eine Erneuerung der Wiedergeburt angeſehen werden kann, iſt auch jeder dem andern gleich, und in jedem eine Theilnahme an der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti. Denn es giebt kein Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft mit ihm ohne dieſes. Dies immer ſich gleichbleibende

nun ist auf der einen Seite das sich immer erneuernde Wollen des Reiches Gottes, wie es in Christo allen einzelnen Handlungen und Willensacten zum Grunde lag, auf der andern eben so das Bewußtsein von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur durch Christum, wie es auch in Christo dasselbe war in allen Bestimmtheiten seines Selbstbewußtseins. Dieses nun ist eben so Theilnahme an der Seligkeit, da die Verbindung mit dem höchsten Wesen die schlechthinige Befriedigung ist, als jenes Theilnahme an unsündlicher Vollkommenheit, da das Reich Gottes die Sünde außer sich hat, in sich aber die Kräftigkeit alles Guten. Alles andere aber, was und sofern es als Einzelnes heraustritt in dem Leben des Wiedergebornen, liegt innerhalb der schon vorgezeichneten Grenzen, so daß nicht nur die einzelnen Handlungen in ihrer Ausführung mehr oder weniger Sünde darbieten, sondern auch von den einzelnen Zwekkbegriffen gilt dasselbe. Dem entsprechend ist denn auch das wirkliche einzelne Selbstbewußtsein in manchen Momenten Leidwesen, welches aber durch das zugleich gesezte sich gleichbleibende beschwichtiget wird, in andern ist es Freude, die aber eben dadurch in Demuth übergeht, weil sie nur durch dasselbe gerechtfertigt werden kann, wodurch das naheliegende Leidwesen beschwichtigt wird.

Was daher noch als einzelne Lehre über den Stand der Heiligung aufzustellen ist, kann sich nur auf diesen Gegensaz beziehen zwischen dem Element, welches dem Ausgangspunkt und dem welches dem Zielpunkt angehört.

230 Erster Lehrsaz. Von den Sünden der Wiedergebornen.

§. 111. Die Sünden derer im Stande der Heiligung bringen ihre Vergebung immer schon mit sich, und vermögen nicht die göttliche Gnade der Wiedergeburt aufzuheben, weil *sie schon* immer bekämpft werden.

1. Nehmen wir die beiden eben aufgeſtellten Säze zuſammen, daß ſich in dem Zuſtand der Heiligung keine neue Sünden entwikkeln, und daß in allen Momenten, alſo auch in allen Handlungen und Werken, auch den beſten und Chriſto ähnlichſten, noch etwas dem früheren Zuſtande angehöriges mithin ſündliches iſt [1]: ſo erhellt ſchon hieraus, daß es in dem Stande der Heiligung keine Sünden geben kann, welche die Wiedergeburt rükkgängig machen könnten. Denn da nothwendig auch in allen ſündlichen Handlungen ein Widerſtand des neuen Menſchen wenn auch nicht ein durchdringender und zureichender enthalten iſt: ſo bezeigt ſich ja in dieſen Handlungen eben ſowol als in denen, in welchen ein auch nicht zureichender Widerſtand des alten Menſchen vorkommt, der neue Menſch thätig, und kann alſo nicht, indem er thätig iſt, erſtorben ſein. Nun hat freilich niemand geglaubt, daß durch Momente der lezten Art der Stand der Gnade könne verloren gehen, ſondern nur durch die der erſten Art; es findet aber zwiſchen beiden kein beſtimmter Gegenſaz ſtatt, ſondern nur ein Unterſchied des mehr und minder, in welchem daher 231
ein Punkt, mit dem die verderbliche Wirkung begönne, nicht fixirt werden kann. Vielmehr wenn wir einen ſolchen Gegenſaz aufſtellen, und die eine Handlung eine Sünde nennen die andere aber ein gutes Werk: ſo iſt dies immer nur eine Benennung vom überwiegenden Theil. Die Differenz kann zwar in einzelnen Fällen faſt unendlich zu ſein ſcheinen; allein wenn doch die Sünde ſoll die That eines Wiedergebornen ſein, ſo muß ſie doch eine andere ſein, als die noch ſo ähnlich ſcheinende eines Andern. Sie iſt es aber nur vermöge desjenigen Elementes, welches in ihr und in den guten Werken des Wiedergebornen das gleiche iſt. Daher ſich auch Jedem, der ſich und Andere beobachtet, Ue-

[1] Expos. Simpl. XVI. p. 47. Sunt multa praeterea indigna Deo, et imperfecta plurima inveniuntur in operibus etiam sanctorum. — Conf. Belg. XXIV. p. 185. Nullum enim opus facere possumus, quod non est carnis vitio pollutum.

bergänge und Annäherungen zwiſchen beiden darbieten, und Fälle von der Art, wo wir ſagen müſſen, daß die Handlung durch Zwiſcheneintreten von Umſtänden, welche ein Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite legen, bald ein gutes Werk geworden iſt, da ſie auf dem Wege war eine Sünde zu werden, bald umgekehrt eine Sünde ſtatt eines guten Werkes; und unmöglich kann ja dann in dem einen Fall der Stand der Gnade verloren gehen, in dem andern aber nicht. Die Grenze, die wir hier geſtekkt, daß in dem Stande der Heiligung keine neue Sünde ſich erzeugen könne, erſcheint freilich unbeſtimmt. Keine Handlung iſt mit einer früheren ganz identiſch; inſofern aber nicht jede Sünde eine neue iſt, hängt doch, ob man eine Handlung für eine ſolche erklärt oder nicht, von der ziemlich willkührlichen Beſtimmung ab, in welchem Grade man ſie mit früheren verwandt oder gleichartig hält, und freilich kann ſtreng genommen nur das eigne Bewußtſein eines Jeden hierüber urtheilen. Nur ſoviel läßt ſich im allgemeinen ſagen. Nehmen wir die Wiedergeburt in dem Sinn wie hier erklärt worden iſt, und denken uns, erſt nachher entwikkle ſich eine Function der Sinnlichkeit, die bis
232 dahin gänzlich geruht, oder es bilden ſich ſo ganz neue Verhältniſſe, daß ſie gar keine Anklänge in dem finden, worin bisher die Sünde noch einen Ort hatte: ſo wird Jeder geſtehen müſſen, es ſei unmöglich zu denken, daß jene Function oder dieſe Verhältniſſe ſich ſündlich entwikkeln ſollten. Und eben ſo denken wir uns daß in einem Einzelnen irgend eine Function oder ein Verhältniß, ſei es nun durch ſeine perſönliche Eigenthümlichkeit oder durch den Einfluß der Zucht und Sitte, ſchon vor ſeiner Wiedergeburt immer ſo rein gehalten worden ſei, daß keine Sünde von da ausgegangen: ſo wird es auch nicht gedacht werden können, daß nach ſeiner Wiedergeburt von hier aus die Sünde ſich einſchleiche. Und hieraus ſchon ergiebt ſich deutlich genug, daß wir in jedem Fall, der einen ſolchen Schein darbietet, doch immer werden ſagen müſſen, entweder die Sünde ſei nicht neu ſondern *ſei doch ſchon aus den* früheren Zeiten her und nur wieder auf-

geregt, oder die Wiedergeburt sei keine richtige und wahrhafte gewesen, weil die Sündhaftigkeit noch neues erzeugen konnte. — Auch noch von einer andern Seite angesehn müssen wir das Gegentheil unseres Sazes verwerfen, weil nämlich die Behauptung, durch eine Handlung eines Wiedergeborenen könne ihm die Gnade der Wiedergeburt verloren gehen, wenn doch der Wiedergeborene der neue Mensch ist, in dem genauesten Zusammenhange steht mit der früher schon beseitigten, daß der erste Mensch konnte durch eine Handlung die Eigenschaften verlieren, die er noch hatte als er handelte. Denn wollte man sagen die Meinung sei nicht, daß die Gnade verloren gehe durch ein Handeln des neuen Menschen, sondern nur durch ein Nichthandeln desselben: so wird dadurch die Voraussezung wieder aufgehoben, daß die Wiedergeburt der Anfang des Lebens Christi in uns sei, welches ja nothwendig ein Handeln ist. Und es zeigt sich hier wie dort, daß wie man auch eine so zerstörende Handlung denken möchte, die Gnade der Wiedergeburt doch allemal schon vorher müßte verloren gegangen 233
sein. Ja es bietet sich noch eine andere Analogie dar, wenn man dem Begriff der Wiedergeburt treu bleibt. Denn es müßte dann auch durch die Mitwirkung des von Christo ausgehenden Impulses der Mensch sich von der Lebensgemeinschaft mit Christo lossagen, wie in dem Fall des bösen Geistes dieser durch die Kräfte die ihn zum Gottverwandtesten machten sich müßte von dieser Verwandschaft losgerissen haben, mithin folgt auch hier, was wir dort gefolgert haben. — Endlich auch wenn wir auf die Aufgabe zurükkgehen den Zustand der Heiligung bestimmt zu sondern von dem Zustand in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit aber unter den Einwirkungen der vorbereitenden Gnade, mag sie nun gelöst sein oder nicht, so liegt schon in der Aufgabe allemal die Forderung, eine göttliche Gnadenwirkung auf den Menschen zu unterscheiden von einer solchen in dem Menschen und durch den Menschen. Soll nun leztere nicht eine bloß momentane sich wieder zurükkziehende d. h. eine bloße Eingebung sein: so folgt daraus von selbst die Stätigkeit. Denn denkt man sich auch diese

Gnadenwirkung wieder aufhörend: so ist ihre Währung, mag sie nun lang oder kurz gewesen sein, immer nur eine Eingebung gewesen. Es bleibt daher für das Gegentheil unseres Sazes nur die Wahl übrig zwischen einer durch eigne That bewirkten Aenderung der Natur oder zwischen einem freiwilligen Sichzurükkziehen der göttlichen Gnade vor der entscheidenden Handlung, eben wie anderwärts vor dem Fall ein Sichzurükkziehen eines außerordentlichen zurükkhaltenden göttlichen Gnadenbeistandes angenommen wird. Es scheint daher auch unmöglich, daß die entgegengesezte Lehrweise aus dem Selbstbewußtsein des sich der göttlichen Gnade Bewußten kann hervorgegangen sein und so begriffen werden. Denn wenn wir auch zugegeben haben, daß ein Moment der Wiedergeburt sich im wahrnehmbaren Selbstbe-
234 wußtsein nicht bestimmt absezt, mithin auch die Gewißheit einer dem früheren Zustand entgegengesezten Lebensform nicht sogleich eintritt: so mußten wir doch zugleich annehmen, daß die Aeußerungen des neuen Lebens auch erfahrungsmäßig immer stätiger werden, und hiedurch auch die Zuversicht zur Fortdauer dieser Lebensvereinigung mit Christo mehr und mehr ins wahrnehmbare Selbstbewußtsein treten muß, da ohnerachtet aller Schwankungen doch eine zunehmende Gewalt des Lebens Christi über das Fleisch den Stand der Heiligung unterscheidet. Diese sachgemäße der Wiedergeburt natürliche Zuversicht läßt sich nur durch diesen Theil unseres Sazes und nicht durch das Gegentheil im Gedanken ausdrükken.

2. Wir können also den entgegengesezten Formeln, daß der Glaube wieder könne verloren gehen [1], daß die Rechtfertigung

[1] Epit. artic. IV. Credimus . . cum dicitur renatos bene operari libero et spontaneo spiritu, id non ita accipiendum esse, quod . . nihilominus tamen fidem retineat (scil. homo renatus) etiamsi in peccatis ex proposito perseveret. — Ibid. reprobamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur . . etiamsi (homo) sciens volensque peccet.

könne verloren gehen und die Gnade könne verloren gehen [1], wenn ſie gleich angeſehene Lehrer für ſich haben und in einige 235
ſymboliſche Schriften eingegangen ſind, um ſo weniger beiſtimmen, als auch andere ſymboliſche Stellen ſich theils gradezu theils mittelbar für unſern Saz erklären, und dieſelbe Zuverſicht deutlich ausſprechen [2]. — Wenn wir dieſe entgegengeſezten

[1] Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides . . . est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam — nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides. Melanchth. loc. p. 124 u. 276. — Augsb. Bek. XII. . . daß diejenigen, ſo nach der Taufe geſündigt haben, zu aller Zeit, ſo ſie bekehrt werden, Vergebung der Sünde erlangen mögen. . . Hie werden verworfen die, ſo lehren, daß diejenigen, ſo einſt ſind fromm worden, nicht wieder fallen mögen. — Declar. Thorun. XI. p. 421. Quasi statuamus semel iustificatos Dei gratiam eiusve certitudinem . . . non posse amittere quamvis in peccatis pro lubitu volutentur. Cum contra potius doceamus, ipsos etiam renatos quoties in peccata contra conscientiam recidunt, in iisque aliquamdiu perseverant, nec fidem vivam nec Dei gratiam iustificantem nedum eius certitudinem . . pro illo tempore retinere etc. — Reinh. Dogm. §. 127 weiß den Hauptſaz: ipsum tamen iustificationis decretum in Deo mutabile non est mit dem (ibid. 2.) zu vereinigen, daß der Menſch mehr als einmal in ſeinem Leben gerechtfertigt werden könne. Denn ſo oft er nach einer vorhergegangenen moraliſchen Verſchlimmerung den wahren Glauben wieder empfängt: ſo muß auch das in Gott ſich auf dieſen Glauben beziehende decretum iustificans wieder Statt finden. Vgl. §. 128. . . iustificatio . . neglecta fide iterum potest amitti.

[2] Expos. Simpl. XVI. p. 44. Eadem (fides) retinet nos in officio. — Conf. Gall. XXI. p. 118. . . credimus fidem electis dari, ut non semel tantum in rectam viam introducantur, quin potius ut in ea ad extremum usque pergant. — Sol. Decl. p. 802. Deus proposuit se iustificatos eiiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate . . defensurum . . . et si lapsi fuerint, manum suppositurum ut ad vitam conserventur. — Hieher gehört auch Auguſtins ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque *ad mortem*. De corr. et gr. 35.

Aeußerungen mit einander vergleichen: so scheint folgendes hervorzugehen. Erstlich der Begriff des Fallens und der Gefallenen, und die Einmischung der Taufe zeigt, daß die der unsrigen entgegengesezte Formel sich an alte kirchliche Entscheidungen an-
236 schließt, die sich einer ausschließungslustigen Strenge mit gutem Recht widersezen. Allein die Abfallenden den christlichen Glauben äußerlich verläugnenden und die Kirche verlassenden hatten keinesweges den Glauben deshalb innerlich verloren, sondern verläugneten nur äußerlich aus Furcht, d. h. sie waren nur noch unvollkommen in der Tapferkeit; und die Getauften waren damals eben so wenig als jezt alle wiedergeboren, und die also das Christenthum verließen, um sich etwa wieder einer größeren sinnlichen Freiheit zu erfreuen, die waren noch nicht vollkommen ergriffen, und hatten den rechten Glauben und die Rechtfertigung noch nicht. Zweitens. Sobald derselbe Begriff auf unsre Verhältnisse angewendet wird in demselben Sinn, daß der Verlust des Glaubens oder der Rechtfertigung damit verbunden sein soll: so wird auch die Frage, was für eine Art von Sünde diesen Verlust bewirke, sehr verschieden beantwortet. Denn mit Wissen und Willen sündigen, vorsäzlich sündigen und in der vorsäzlichen Sünde beharren sind sehr verschiedene Bestimmungen [1]. Halten wir uns nun an die beiden Extreme, so gehört das eine in den Wechsel der mehr oder weniger bei jedem im Stande der Heiligung vorkommt, da auch die Unvollkommenheit der guten Werke oft genug mit Wissen und Willen statt findet; das andere aber, wenn wir die vorsäzliche Beharrlichkeit verstehen von einem wissentlichen gänzlichen Widerstand, gehört eben so offenbar unter die Fälle, wo die Wiedergeburt nur eine scheinbare gewesen ist. Drittens ist wol nicht zu bezweifeln, daß wenn die Lehre von der Unverlierbarkeit der rechtfertigenden göttlichen Gnade, oder — wie richtiger gesagt würde — von der vollkommnen Zuverläßigkeit derselben nicht herrschende Kirchenlehre geworden ist,

[1] Vgl. oben §. 74.

dies nur in der Controverse mit der römischen Kirche und in der Polemik gegen die fanatischen Sekten seinen Grund hat; wie je- 237
der dogmatische Saz, der sich nicht als Analyse des christlichen Selbstbewußtseins geltend machen kann, gewiß entweder speculativ oder nur auf eine solche äußerliche Weise begründet ist. Dies ist auch deutlich genug daraus, daß der Fall des vorsäzlich in der Sünde beharrens mit hineingezogen ist. Das fanatische Zerrbild dieser Lehre, welches sich auf eine innere Gewißheit des Gefühls allein beruft, und nun den Saz mit der Umkehrung bereichert, was der Wiedergeborene thue sei recht oder wenigstens läßlich, liegt zu Tage, wird aber in der Formel, wie sie hier aufgestellt ist, keinen Vorschub finden. Eben so ist auch den Folgen, welche die römische Kirche aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben herleiten will, hinreichend vorgebeugt, indem vorausgesezt wird, daß der Wiedergeborne beständig gegen die Sünde kämpft. Was aber den leichtsinnigen Mißbrauch betrifft: so findet er eben soviel Vorschub darin, daß einer sich doch immer wieder bekehren kann, wenn er aus der Gnade gefallen ist, als darin, daß die Sünden, die bei einem Wiedergebornen möglich sind, ihn des Gnadenstandes nicht verlustig machen. Nur daß von unserer Darstellung aus viel näher liegt, dem Einwand dadurch zu begegnen, daß wer solchen Vorwand sucht, nicht gegen die Sünde kämpfen will, also gewiß kein Wiedergeborner ist, die ganze Lehre ihn also gar nicht betrifft. Daher nun kein Grund mehr vorhanden ist, der einfachen und schlichten Aussage des evangelisch christlichen Selbstbewußtseins durch unhaltbare sie nur verdunkelnde Zusäze einen besseren Eingang verschaffen zu wollen.

3. Der Ausdrukk aber, daß die Sünden im Stande der Heiligung die Vergebung immer schon mit sich führen, will auch nicht so verstanden sein, als ob der Wiedergeborene sich im Sündigen selbst der Vergebung bewußt sei, oder in und mit diesem Bewußtsein sündige; sondern die Sünde muß ihm erst

238 als seine That mithin vollbracht und mit Reue zum Bewußtsein kommen, indem Vergebung und Reue durch einander bedingt sind. Nur das ist gewiß, daß der wenn auch nicht glükkliche und siegreiche Widerstand als Vorbote der Reue auch der des Bewußtseins der Vergebung ist. Der eigentliche Sinn aber ist nur der, daß was von dem ganzen Begriff der Rechtfertigung eben so auch von diesem Theile derselben gilt, daß nämlich die begnadigende Sündenvergebung nicht ein einzelner Rathschluß oder Act für jeden sei und eben so wenig ein bloß declaratorischer, sondern ein wirksam aus dem Gebiet der Schuld und Strafwürdigkeit herausführender und allgemeiner, der sich zwar zeitlich an Jedem einzelnen aber dann auch wirklich erfüllt und keine Wiederholung bedarf. Denn die göttliche Allwissenheit kann ja auch in dem Act der Vergebung die Sünde nicht sezen als in dem Moment der Wiedergeburt absolut getilgt, sondern nur als allmählig verschwindend. Ist nun die Bekehrung dieser Wendepunkt, so aber daß die Sünde auch hernach noch erscheint: so muß es auch hernach noch in dem Bewußtsein eine Beziehung auf diesen Act geben, aber sie muß natürlicherweise auch eine andere sein. Ist nun in dem Leben unter der Herrschaft der allgemeinen Sündhaftigkeit die Sünde Gesammtschuld, so daß die Sünde einzeln nicht dem Einzelnen zugerechnet wird, jeder aber an dieser Gesammtschuld so seinen Theil hat, daß eben deshalb auch nichts einzelnes vergeben wird: so verhält sich die Sache in dem Stande der Heiligung ganz umgekehrt. Denn wenn die Erlösung auch nur unter der Form eines Gesammtlebens möglich ist, so hat in diesem die Sünde nicht ihren Grund, wenn man es streng an und für sich nimmt, sondern nur in den Einzelnen sofern sie noch etwas aus dem vorigen Gesammtleben an sich haben. Sie ist also auch nicht die Schuld des Gesammtlebens sondern des Einzelnen, und wird also diesem zugerechnet. Es ist aber nur ein scheinbarer Widerspruch, daß die Sünden
239 ihm zugerechnet werden, und daß sie schon immer vergeben sind. *Nicht nur weil* Vergeben allemal eine Zurechnung ist; sondern

es findet auch hier keine andere Zurechnung als eine vergebende statt. Denn zugerechnet werden die Sünden persönlich der aus dem sündigen Gesammtleben in das neue übergegangenen natürlichen Person, und zwar ihm persönlicher als einem der noch dem alten Gesammtleben angehört, nicht aber werden sie dem neuen Menschen zugerechnet, der vermöge des Gemeingefühls sich mit dem Ganzen identificirend die Schuld nicht in sich trägt. Sie sind ihm also vergeben, weil sie nur dem zugerechnet werden können, der er nicht mehr ist. Darum hat er auch das Bewußtsein der Vergebung, sobald er sich seiner im neuen Gesammtleben bewußt ist, weil die Stätigkeit des neuen Lebens vermöge seines Wollens des Reiches Gottes und Nichtwollens der Sünde nicht unterbrochen gewesen ist, und gleichzeitig irgend einen Widerstand gegen die Sünde hervorgebracht hat. Daß aber dieses Bewußtsein nicht mit dem Sündigen auf welcher möglichen Stufe es auch sei gleichzeitig sein kann, sondern das Nichtwollen der Sünde sich nothwendig als Reue zuerst nach der That kund geben muß, und das Bewußtsein der Vergebung die Reue voraussezt, das leuchtet von selbst ein.

4. Ueber den Kampf selbst gegen die Sünde würde, wenn nicht auch hierüber Mißverständnisse entstanden wären, um so weniger etwas zu sagen gewesen sein, als man dabei schwerlich vermeiden kann in das Gebiet der christlichen Sittenlehre hinüberzuschweifen. Aus dem obigen geht hervor, daß die Gefahr im Stande der Heiligung in Sünde zu fallen bei Jedem von denjenigen Zweigen der Sinnlichkeit ausgehe, welche vor seiner Wiedergeburt am meisten Gewalt geübt, und in denen Verhältnissen ihren Siz hat, in welchen sich Gewohnheiten zu Gunsten seiner Neigungen am leichtesten ausbilden konnten. Dieses Gebiet also, innerhalb dessen die Reizungen liegen, welchen am 240
schwersten ist, immer vollkommnen Widerstand zu leisten, ist das Versuchungsgebiet eines Jeden. Nun bestimmt sich aber in einem Jeden die Wirksamkeit des Lebens Christi, welche von

seinem Wollen des Reiches Gottes ausgeht, aus den Aufforderungen, welche vermöge seiner Stellung im Gesammtleben an ihn ergehn, wodurch sich jenes Wollen zu bestimmten Zwekkbegriffen ausbildet, und diese sind so gewiß ein stetiges, als die christliche Sittenlehre das ganze Leben umfaßt. Sonach kann auch das Versuchungsgebiet nur innerhalb dieses, das Wort im weitesten Sinne genommen, Berufsgebietes liegen. Das heißt, es kann keinen andern Kampf gegen die eigene Sünde geben, als nach dem sie sich bei unserer Thätigkeit im Reiche Gottes wirklich regt, mithin so daß, was gegen sie geschieht, zugleich eine solche Thätigkeit sein muß. Er besteht also lediglich darin, daß wir die bei dieser Thätigkeit entstehenden Versuchungen abwehren oder zu überwinden suchen, und unter diese Formel muß das Verfahren gegen alle in dem wechselnden Verlauf des Standes der Heiligung noch möglichen Sünden begriffen werden können. Denn sonst wären zwei verschiedene neben einander fortlaufende Aufgaben gestellt, deren keiner in irgend einem Augenblikk genügt werden könnte ohne die andere zu beeinträchtigen. Beides erhellt auch so. Die jedesmalige richtige Anwendung der göttlichen Sündenvergebung ist bedingt durch den Kampf gegen die Sünde; aber die richtige Anwendung der göttlichen Adoption, vermöge deren, wer im Stande der Heiligung begriffen ist, auch nach der Sünde, das heißt aber in jedem Augenblikk, da überall noch Sünde ist, sich sagen kann, er sei noch ein Kind Gottes, ist bedingt durch die Lebendigkeit und Wirksamkeit des Glaubens. Da nun aber beides eines und dasselbe ist: so muß auch, wodurch beides bedingt ist, nur dasselbe sein. Es giebt mithin kei-
241 nen Kampf aufs Gerathewohl gegen mögliche künftige Sünden, welches immer nur sein könnte ein Zurükkdrängen oder eine Abschwächung der naturgemäß entwikkelten sinnlichen Kräfte, wodurch diese zugleich als Organe des Geistes untüchtiger werden; noch auch giebt es büßende Uebungen, welche besondere nicht aus unserm Geschäft im Reich Gottes herkommende Handlungen bildeten, noch weniger ein willkührliches Verlassen des Versuchungs-

gebietes als welches zugleich ein Verlaſſen des Berufsgebietes wäre, wie es ſich keinesweges ableiten ließe aus dem Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft Chriſti, welche ja auch eine Gemeinſchaft ſeiner Sendung in die Welt ſein muß, mit der eine ſolche Zurükkziehung im Widerſpruch ſtände. Als das einzig richtige bleibt daher nur der Widerſtand gegen die wirklich entſtehenden Verſuchungen übrig.

Zweiter Lehrſaz. Von den guten Werken der Wiedergebornen.

§. 112. Die guten Werke der Wiedergebornen ſind natürliche Wirkungen des Glaubens, und als ſolche Gegenſtände des göttlichen Wohlgefallens.

Apol. Conf. III. Deinde docemus, quomodo Deo placeant, si quid sit, videlicet non quia legi satisfaciamus, sed quia sanus in Christo. — Artic. Smale. XIII. Hanc fidem sequuntur bona opera. Et quod in illis pollutum et imperfectum est, pro peccato et defectu non censetur, idque etiam propter Christum: atque ita totus homo, cum quoad personam suam tum quoad opera sua iustus et sanctus est. . . . Dicimus praeterea, ubi non sequuntur bona opera, ibi fidem esse falsam. — Expos. Simpl. XVI. p. 44. Docemus enim vere bona opera enasci ex viva fide . . et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei. . . Etenim non probantur Deo opera et nostro arbitrio delecti cultus, . . placent vero approbanturque a Deo quae a nobis fiunt per fidem, quia illi placent Deo propter fidem in Christum, qui faciunt opera bona . . . . docemus Deum bona operantibus amplam dare mercedem. . . Referimus tamen hanc mercedem non ad meritum hominis accipientis. — Conf. Mylius. VIII. p. 107. . . quamvis haec (fides) per opera caritatis se sine intermissione exerceat . . attamen iustitiam et satisfactionem pro peccatis nostris non tribuimus operibus quae fidei fructus sunt. — Conf. Belg. XXIV. p. 184. 185. Atque haec opera, quae a bona fidei radice proficiscuntur, coram Deo bona atque accepta sunt. . . Faciamus igitur bona quidem opera, sed nequaquam ut ea promereamur. . . Interim

212

tamen non negamus Deum bona opera remunerari. — Conf. Angl. XIV. p. 131. Opera, quae supererogationis appellant, non possunt sine arrogantia et impietate praedicari.

1. Die in unſern Bekenntnißſchriften wie auch in allen älteren Ausführungen der Glaubenslehre ſo häufig vorkommenden Erörterungen darüber, daß die guten Werke nicht nothwendig ſind zur Rechtfertigung, können wir nur als etwas fremdes anführen, weil, wenn auch nur das erſte in der Lehre von der Wiedergeburt zugegeben iſt, der Gedanke ſchon niemanden mehr einfallen kann. Denn ſind Rechtfertigung und Bekehrung durch einander bedingt: ſo iſt die Rechtfertigung nicht durch gute Werke bedingt, weil die Bekehrung nicht durch ſie bedingt ſein kann. Und es wäre ſonderbar, wenn man die Frage noch als eine andere hinzufügen wollte, ob das ewige Leben oder die Seligkeit durch die guten Werke bedingt wären. Denn beide beginnen ebenfalls mit dem Glauben, indem jenes von der Wiedergeburt an ſich ſelbſt gleich bleibende in der Seele beides in ſich ſchließt. Wer aber dieſes abläugnen will, mit dem können wir hierüber gar nicht ſtreiten, weil wir erſt über andere Punkte mit ihm ſtreiten müßten. Denn wer die guten Werke für nothwen-
213 dig hält zur Seligkeit, weil man unter Glauben nur eine Erkenntniß verſteht, mit dem haben wir entweder gar keinen Sprachgebrauch gemein, oder er hat gar nichts in der Lehre von der Erlöſung mit uns gemein. Das ſonderbarſte Mißverſtändniß aber iſt, daß ſich in dieſem Streit die Uebertreibung gebildet hat, die guten Werke wären ſchädlich zur Seligkeit, und daß man ſich hievon nur halb und halb losgeſagt hat, als könnte wol etwas daran ſein, wenn der Saz nur gehörig näher beſtimmt würde [1], und wenn man alles Aergerniß dabei vermeiden könnte; da doch die Werke, welche ſchädlich werden könnten da-

[1] Epit. Artic. IV. Repudiamus . . nudam hanc offendiculi plenam . . . phrasin, bona opera noxia esse ad salutem. Man vergleiche noch das unmittelbar folgende.

durch, daß man ſich auf ſie verließe, keine guten Werke in unſerm Sinne wären. Denn wer dieſe thut, hat die Seligkeit im Glauben vorher, und kann alſo nicht in den Fall kommen, ſich erſt auf die Werke verlaſſen zu wollen. — Der poſitive Saz dagegen, daß die guten Werke natürliche Wirkungen des Glaubens ſind, iſt mit dem vorigen ſo genau verbunden, daß er ebenfalls keiner Erläuterung bedarf. Denn wenn wir uns in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufnehmen laſſen, ſo ſind wir von der Vereinigung des göttlichen mit der menſchlichen Natur in ſeiner Perſon mit ergriffen, und die Zuſtimmung zu dieſem Zuſtand wird ein beſtändig thätiger Wille, dieſe Vereinigung feſtzuhalten und fortzupflanzen, und was dieſer hervorbringt iſt ein gutes Werk, wäre es auch nur ein anfangender Widerſtand gegen die Sünde. Darum nun iſt gewiß auch nur aus Aengſtlichkeit geläugnet worden, daß der Glaube durch die guten Werke bewährt oder feſtgehalten werde [1]. Nämlich wenn man ſich ein Feſthalten des Glaubens denken ſoll, als ob nämlich die Einpflanzung deſſelben etwas tranſitoriſches geweſen wäre, was ſie 244
eben ſo wenig iſt wie irgend ein Act der Anerkennung: ſo kann man nur das Leben des Glaubens in einer Reihe von Momenten denken, in welchen er unverändert derſelbe iſt. Nun kann man aber nicht zwei Glaubensmomente von einander geſondert denken, ohne daß der erſte ſchon ein gutes Werk vollbracht hat, ehe der zweite beginnt, ſo daß die Feſthaltung des Glaubens, wenn von einer ſolchen die Rede ſein ſoll, immer durch gute Werke vermittelt iſt. Das richtige bleibt immer zu ſagen, daß unſere Vereinigung mit Chriſto im Glauben wenn auch nicht eben ſo vollſtändig, doch eben ſo weſentlich ein thätiger Gehorſam

[1] Ibid. Credimus fidem in nobis conservari aut retineri non per opera, sed tantum per Spiritum Dei. Das lezte hier noch nicht hergehörige kann freilich auch geſagt werden; aber der h. Geiſt kann auch nicht anders als durch die Thätigkeit in den Werken den Glauben zur Feſtigkeit bringen.

ist, wie sein Leben ein thätiger Gehorsam der menschlicher Natu gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war, und unsere Auf nahme in seine Lebensgemeinschaft schon eben so der befruchtete Keim aller guten Werke wie der Vereinigungsact schon der Keim war aller erlösenden Thätigkeit. Kann dieses nun auch so ausgedrükkt werden, daß der Wiedergeborne nicht anders kann, als vermöge des Glaubens gute Werke verrichten: so ist es doch nur ein nichtiges Mißverständniß, wenn man deshalb die Frage aufgeworfen hat, ob die guten Werke auch frei wären. Denn hiebei kann nur die Voraussezung zum Grunde liegen, daß der schwächste Wille, welcher am leichtesten umschlagen kann, der freieste ist, und daß ein Glaubensheld, welcher seinen Zustand nicht besser zu beschreiben wüßte, als daß er nicht anders könne, nicht frei gewesen wäre. Ist nun schon die volle lebendige Empfänglichkeit, welche der Zustand des Menschen in der Bekehrung ist, offenbar ein freier Zustand: so ist auch das daraus entstandene Wollen des Reiches Gottes ein freier, weil es keinen Willen giebt ohne Freiheit; und das fortwährend sich empfänglich den Einwirkungen Christi öffnen und fortwährend mit jenem Willen thätig sein, ist der Lebensprozeß des neuen Menschen.

2. Knüpft sich nun hieran die Frage, in wiefern die guten Werke des Wiedergebornen auch so sein eigen sind, daß sie ihm zugerechnet werden: so wollen wir vorläufig noch von dem Theil dieser Frage, welcher etwa die Belohnung betrifft, absehn, und zuerst den beantworten, welcher die Urheberschaft betrifft. Denken wir nun zugleich daran, daß es keine Erlösung gäbe ohne Stiftung eines neuen Gesammtlebens, welchem wesentlich jeder angehört, der sich die Erlösung aneignet: so entstehen zwei Fragen, nämlich in wiefern die guten Werke dem Einzelnen oder Christo angehören, und in wiefern dem Gemeinwesen oder dem Einzelnen. In Ansehung der ersten Frage versteht sich von selbst, daß vermöge der Lebensgemeinschaft, welche zwischen beiden besteht, das was in den guten Werken Christo angehört, nicht

von demjenigen getrennt werden kann, was dem Einzelnen selbst angehört, denn dadurch würde die Gemeinschaft auseinandergesezt; hingegen eine Formel, um den Antheil beider Theile kenntlich zu machen, läßt sich versuchen. Nun ist die Bekehrung der Anfang der Heiligung, in dieser aber ist Christus allein thätig, und der Einzelne nur in dem Zustand der lebendigen Empfänglichkeit. In der Bekehrung aber wird das neue Leben; also werden wir auch einen jeden Moment des thätigen Glaubens, sofern er in der Analogie jenes Anfanges ist, das heißt, sofern in demselben neues Leben wird oder sich steigert, kurz sofern er eine Fortschreitung enthält, Christo zuschreiben müssen. Denn könnten wir selbst das neue Leben wachsen machen: so müßten wir es auch können entstehen machen. Aber eben so wie in jenem Wendepunkt der neue Mensch wurde, und das darin entstandene 246
Wollen des Reiches Gottes unser Wollen ist: so ist nun jeder Moment der Glaubensthätigkeit, sofern er Ausdrukk dieses in uns gesezten Willens ist, auch uns zuzuschreiben, und ist unser Werk. Nennt man daher die göttliche Gnade in der Heiligung die mitwirkende Gnade: so ist dies, abgerechnet das unangemessene darin, weil er genau genommen nur eine zweite Stelle in der Urheberschaft bezeichnet, auch noch immer ein unrichtiger Ausdrukk. Denn zu dem, was unser ist an unsern guten Werken, wirkt sie nicht mit, sondern hat immer schon dazu gewirkt; was hingegen das ihrige ist, das bewirkt sie auch allein. Der Ausdrukk aber will das dritte Glied sein zu der vorbereitenden und wirksamen Gnade, und vorzüglich bezeichnen, daß der Wiedergeborne ein Selbstthätiger geworden ist, und diese Tendenz desselben ist unstreitig richtig; aber da dies dritte Glied nicht minder wirksam ist als das zweite, so wäre ein anderer Sprachgebrauch für das leztere wünschenswerth. Geht nun diese Formel zunächst offenbar nur auf die Willensbestimmung, denn in der Ausführung ist immer die Unvollkommenheit und die Sünde, und sie kann daher nicht Christo zugeschrieben werden: so ist schon oben eingestanden, daß auch in den einzelnen Zwekkbegriffen schon unreines

beigemiſcht ſei, und wir werden nur bei dem, was in jedem guten Werk Fortſchreitung iſt, ſtehen zu bleiben haben. Betrachten wir aber das Verhältniß des Einzelnen zum chriſtlichen Geſammtleben: ſo erſcheint alles ſchlechthin gemeinſam, und es wäre auch nur ein mißverſtandenes Intereſſe, wenn ſich Jeder ſeinen Antheil an der Geſammtthätigkeit beſtimmen wollte.

3. Aus dem bisherigen nun ergiebt ſich ſehr leicht, wie es zu verſtehen iſt, daß die guten Werke ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſind. Denn die wirklichen Handlungen, wie ſie in der Erſcheinung hervortreten, können es unmöglich ſein, weil dieſe wie gute Werke ſo zugleich auch Sünden ſind, ſondern nur dasjenige darin, was Thätigkeit des Glaubens, mithin Ausdrukk unſrer Lebensgemeinſchaft mit Chriſto iſt. Mithin iſt nur die Liebe in unſern guten Werken das Gottgefällige, ſo wie ſie in dem Wollen des Reiches Gottes zugleich Liebe zu den Menſchen und Liebe zu Chriſto und Liebe zu Gott iſt, und zugleich auch die in uns und durch uns fortwirkende Liebe Chriſti ſelbſt. Wie nun überhaupt nicht das, was bald iſt bald nicht iſt, Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſein kann: ſo muß daſſelbe vorzüglich auf dieſem in allen Momenten im Stande der Heiligung ſich ſelbſt gleichen ruhen, wie es auch das wechſelnde an ſich zieht und ſich aſſimilirt. Daher iſt es ganz richtig, daß eigentlich nur die Perſon, und zwar nur wie Gott ſie in Chriſto ſieht, Gegenſtand des Wohlgefallens iſt, die Werke aber nur um der Perſon willen. Und dieſes mit dem Wollen des Reiches Gottes nothwendig verbundene Bewußtſein iſt die jenes Wollen begleitende Seligkeit. — Und ſo erſcheint die Frage, ob Gott die guten Werke belohnt, ſehr überflüſſig. Denn ſehen wir auf uns ſelbſt: ſo kann ja, wenn in der Wiedergeburt die Kindſchaft Gottes geſezt iſt und in dieſer die Seligkeit, der Wiedergeborne eine Belohnung weder begehren, noch könnte ihm eine gewährt werden; denn er hat darin auch ſchon *die Gewährleiſtung* für die Fortſchritte in der Heiligung. Be-

gehren aber könnte er keine, weil Geſinnung und Lohn gar nicht in Verhältniß zubringen ſind, die Werke aber zugleich Sünde ſind und keinen Lohn verdienen. Und dies iſt der Grund, weshalb man mit Recht ſagt, daß der Stand der Gnade keinen Lohn zuläßt. Die Erweiterung des Wirkungskreiſes aber, die ſelbſt wieder mit der Erhöhung der Kräfte nur daſſelbige iſt, kann man nur ſehr uneigentlich Lohn nennen, da ſie nur die Gelegenheit gewährt zu dem, wofür ein Lohn ſollte gegeben werden. Auch fühlt es ſich wol durch, daß die angeführten ſymboliſchen Stellen, welche eine 248
Belohnung zugeſtehen, es nur halb gezwungen thun, wozu aber um ſo weniger Grund iſt, als die Vorſtellung eines Lohns doch kein Förderungsmittel der Heiligung ſein kann.

4. Wenn wir aber vorher unterſchieden haben, was in den Thätigkeiten des Glaubens Ausdrukk des jedesmaligen Beſizſtandes iſt, und was Steigerung: ſo kann dies nicht dahin ausgedehnt werden, als gäbe es zweierlei Art von guten Werken, ſolche die mit den gegebenen Kräften nach außen gehen, und ſolche welche die Kraft ſteigern; denn dieſes findet nicht Statt. Auch müßten wir dann in einem immerwährenden unauflöslichen Streit begriffen ſein, indem in jedem Augenblikk in beiden etwas müßte gethan werden können, und alſo immer eines hinter dem andern müßte zurükkgeſezt werden. Vielmehr läßt ſich zeigen, daß es beſondere zur Erhöhung unſerer Kräfte abzwekkende Handlungen auf dieſem Gebiet nicht geben kann. Iſt mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entſtanden: ſo entſtehen jedem Gläubigen aus ſeiner Stellung in der Welt nach Maaßgabe der ſeinem Willen zu Gebot ſtehenden Kräfte und ſeiner Kunde von dem Zuſtande ſeines Kreiſes Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieſer Verhältniſſe bildet ſein Berufsgebiet, deſſen Vorſtellung ſich mit dem Wollen des Reiches Gottes auf das innigſte verbindet, und in dieſem müſſen alle gute Werke jedes Einzelnen liegen, ſo daß, was nicht zu ſeinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk iſt. In

gewiſſen Lebensperioden und Verhältniſſen nun gehören Handlungen zur Uebung und Erhöhung der Kräfte mit zum Beruf, und rechtfertigen ſich dann von ſelbſt als Berufshandlungen. Sonſt aber gereicht jede Berufsthätigkeit von ſelbſt, wie das in
249 der Natur aller endlichen geiſtigen Kräfte liegt, zur Uebung und Erhöhung der Kräfte; und je mehr wir auf das Innere ſehen, um deſto weniger kann eine andere Weiſe gedacht werden. Denn die Kraft des Glaubens ſelbſt kann nicht durch beſondere Handlungen geſtärkt werden, zu denen Chriſtus nicht den Impuls giebt. Die aber zu denen er ihn giebt ſind weſentlich Berufshandlungen, durch welche etwas für das Reich Gottes geſchafft wird. Und alles was geſchehen kann, um andere geiſtige und ſinnliche Kräfte zu ſtärken, das muß, weil dieſe geſtärkt eben ſo gut ſündlich wirken können als gottgefällig, um ſo mehr als Berufshandlung gerechtfertigt werden können. Verſtehen wir nun unter Gnadenmitteln ſolche Thätigkeiten, durch welche die Heiligung gefördert wird, unter guten Werken aber die Erzeugniſſe der Heiligung: ſo folgt daß wir keine Gnadenmittel anerkennen können, als welche zugleich gute Werke ſind, und daß alle gute Werke zugleich müſſen Gnadenmittel ſein. Es giebt alſo weder rein aſketiſche Handlungen noch willkührliche d. h. außer dem Beruf liegende gute Werke, noch weniger ſolche, die einer, nachdem er ſeinem Beruf genüge geleiſtet, gleichſam noch zur Zugabe verrichten könnte.

3. Iſt nun das bisher beſchriebene das Weſen der Heiligung, ſo daß alle Wirkſamkeit im Reiche Gottes und alle innere Entwikklung des Menſchen von der lebendigen Kraft des Glaubens und ſeiner Thätigkeit durch die Liebe ausgeht: ſo könnte wol hier kaum anders als durch eine zufällige Erinnerung eine Frage entſtehen nach der Nothwendigkeit und dem Nuzen des Geſezes, in welchem Sinne man das Wort auch nehmen möge. Denn etwas ähnliches wie Geſezgebung wird es immer geben *im chriſtlichen Leben*, um auf beſtimmten Gebieten die Handlun-

gen der minder Einſichtigen zu ordnen, wohin denn die bürgerliche Geſezgebung und jede auf irgend eine Kunſt ſich beziehende auch gehört; und ſolche Geſezgebung wird auch ein gutes Werk ſein, ſofern ſie in der Liebe ihren Grund hat, und ſo wird ſie 250
dann auch als eine umfaſſende und die Geiſteskräfte ſehr in Anſpruch nehmende Handlung auch ein Gnadenmittel ſein: aber dem Geſez ſelbſt werden wir doch auf dem Gebiet der Heiligung keinen Werth beilegen können, weil die Liebe immer viel mehr iſt und thut, als das Geſez leiſten und ſein kann. Schon um die Erkenntniß der Sünde zu bewirken reicht es für die im Stand der Heiligung begriffenen nicht zu, indem es an und für ſich nicht von der äußeren Handlung auf das innere des Gemüthes zurükkführt; ſo daß wir in Chriſto eine viel vollkommenere Erkenntniß der Sünde haben. Wie denn auch Paulus [1] nachdem der Glaube offenbart worden dem Geſez auch nicht dieſe Nothwendigkeit mehr zuſchreibt. Noch viel weniger aber vermag das Geſez uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten. Denn dieſes iſt kein anderes als ein in ſeinem ganzen Zuſammenhang die Kraft und Reinheit der Geſinnung darſtellender Wandel [2], den das Geſez als eine Sammlung einzelner Vorſchriften [3] niemals zur Anſchauung bringen kann. Wie denn auch Paulus als 251
Werke des Geiſtes ſolche aufführt, welche durch kein Geſez beſtimmt und gemeſſen werden können. Denn wenn man

[1] Gal. 3, 25. 5, 18. ohneracht̃et er hier von dem Gelüſten des Fleiſches gegen den Geiſt redet.

[2] Epheſ. 4, 13., wo wir ausdrükklich auf die Vergleichung mit Chriſto hingewieſen werden.

[3] νόμος ἐντολῶν ἐν δόγμασι. Epheſ. 2, 16. — Sol. Decl. VI. p. 702. observandum est, quando de bonis operibus agitur, quae legi Dei sunt conformia . . quod hoc loco vocabulum legis unam tantum rem significat: immutabilem scilicet voluntatem Dei, secundum quam homines omnes vitae suae rationes instituere debeant. — Ueberall aber ſieht man aus dieſer das Geſez im Chriſtenthum beſchüzenden uns alſo entgegengeſezten Abhandlung de tertio usu legis am beſten die Ungenauigkeit der zum Grunde liegenden Vorſtellung, und was für Verwirrungen dabei nicht zu vermeiden ſind.

Gesammtleben aber nicht aus irgend einem Einzelleben außer dem des Erlösers. Wir werden also sagen müssen, die Gesammtheit derer, welche im Stande der Heiligung leben, sei die innere, die Gesammtheit derer, auf welche von jenen vorbereitende Gnadenwirkungen ausgehen, bilden in sofern die äußere Gemeinschaft, bis sie durch die Wiedergeburt Mitglieder der inneren werden, und dann eben auch die äußere heranbilden helfen. Es würde aber ein ganz neuer und nur verwirrender Sprachgebrauch sein, wenn wir die beiden gleichgesezten Ausdrükke unter die beiden Gemeinschaften vertheilen wollten. — Uebrigens ist hier keine Form der Gemeinschaft bestimmt gesezt noch bestimmt ausgeschlossen, sondern alle vollkommnen und unvollkommnen, die es gegeben hat und noch geben wird, sind hier zusammengefaßt. Nur soviel wird bestimmt vorausgesezt, daß wo Wiedergeborene einander erreichen können auch irgend eine Gemeinschaft unter ihnen entstehen muß. Denn können sie einander erreichen: so erfüllt auch ihr Zeugniß vom Glauben zum Theil denselben Raum, und damit ist ein Anerkennen und eine Verständigung über ihre Wirksamkeit innerhalb des gemeinschaftlichen Raumes unvermeidlich verbunden. Anders als eben so weitschichtig wollte auch nicht verstanden sein, was wir gleich Anfangs bei Behandlung des Bewußtseins der Gnade [1] gesagt haben, daß sich dieses immer von einem Gesammtleben herschreibe, aber eben dies findet hier erst seine ganze Erläuterung. Denn wenn wir uns nicht als Wiedergeborne schon darin fänden, sondern sie erst als solche aufsuchen oder bilden müßten: so wären ja grade die entscheidendsten Gnadenwirkungen nicht in demselben gegründet.

255 2. Je genauer aber unser Saz mit dem eben angeführten zusammenhängt, um desto schwieriger scheint er sich mit dem zu vereinigen, daß unsere dogmatischen Säze nur aussagen sollen,

[1] §. 87.

was auch in der urſprünglichen chriſtlichen Frömmigkeit daſſelbe war wie bei uns. Denn wie ſollen ſich diejenigen ſchon in der Gemeinſchaft gefunden haben, welche durch die perſönlichen Einwirkungen Chriſti ihn im Glauben aufgenommen haben? Hierüber iſt zu bemerken, daß es ſchon immer eine Geſammtheit von Erlöſungsbedürftigen und Wartenden gab, welche bereit waren, ihren Gegenſaz zu einem der Hülfe darböte anzuerkennen; und ſo entſtand grade dieſe äußere Gemeinſchaft gleich mit dem öffentlichen Auftreten Chriſti, während noch die Kraft der innern in ihm allein war, bis ſich die innere allmählig aus dieſer äußern zuerſt an den ihn immer begleitenden Jüngern geſtaltete. Wenn daher die Frage aufgeworfen worden iſt, ob es in der That Chriſti Abſicht geweſen, eine ſolche Gemeinſchaft zu ſtiften: ſo iſt ja deutlich genug, daß er auch gar keine anziehende, mithin auch keine erlöſende Thätigkeit hätte ausüben können, ohne daß eine ſolche Gemeinſchaft entſtand. Daher auch nicht einmal nachgewieſen zu werden braucht, wann und wie er ſie eigentlich geſtiftet; ſondern das Sichorganiſiren, wie wir es auch in allen geiſtigen Beziehungen kennen, gehört ſchon zu dem Naturwerden des übernatürlichen in ihm, und das Weſen dieſes Organismus muß ſich ganz begreifen laſſen theils aus der Thätigkeit Chriſti, wie ſie ſich auch auf die Einzelnen richtete, die hier ſeine Organe wurden, theils aus ſeiner eigenthümlichen Würde, welche ſich in dieſem Organismus als Gegenſaz gegen die Welt darſtellen ſollte. Jene Frage aber erklärt ſich von der einen Seite her aus ſolchen innern Erfahrungen, welche den Schein haben, unmittelbare nicht durch die Gemeinſchaft bedingte Einwirkungen Chriſti zu ſein, von der entgegengeſezten Seite aber aus den Beſorgniſſen vor Colliſionen zwiſchen verſchiedenen 256
Gemeinſchaften in demſelben Kreiſe, weshalb man alſo lieber die bürgerliche Gemeinſchaft allein möchte gelten laſſen; worüber ſchon oben [1] das nöthige geſagt, ſo wie auch [2] über das Verhältniß

[1] §. 100. u. 105. [2] §. 106, 2.

der Einzelnen mit Chriſto Verbundenen zu dieſer Gemeinſchaft. Und wie keine erlöſende Wirkſamkeit auf Einzelne ſtattfinden konnte, ohne daß eine Gemeinſchaft entſtand: ſo kann auch die Gemeinſchaft aus nichts anderm beſtehen, als aus allen Momenten welche dem Stand der Heiligung aller Begnadigten angehören.

3. Das chriſtliche Selbſtbewußtſein, welches ſich in unſerm Saz ausſpricht, iſt nun die durch unſern Glauben an Chriſtum beſtimmte allgemeine Formel unſeres Mitgefühls mit menſchlichen Dingen und Zuſtänden, welches nur deſto deutlicher wird, wenn wir den dazu gehörigen negativen Ausdrukk mit demſelben verbinden. Iſt uns nämlich abgeſehen von der Erlöſung die Welt in Beziehung auf den Menſchen zwar der Ort der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen und der Dinge, aber auch der Ort der Sünde und des Uebels geworden; und tritt mit der Erſcheinung Chriſti ein neues in eben dieſe Welt, welches alſo im Gegenſaz mit dem alten ſteht: ſo folgt, daß nur der mit der chriſtlichen Kirche geeinigte Theil der Welt uns nun der Ort der gewordenen Vollkommenheit oder des Guten und bezüglich auf das ruhende Selbſtbewußtſein der Ort der Seligkeit wird, nicht vermöge der urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur und der Natur der Dinge, ſondern wiewol allerdings hiedurch bedingt, doch nur vermöge der in Chriſto hinzugekommenen und ſich durch ihn mittheilenden unſündlichen Vollkommenheit und Seligkeit; womit dann zuſammenhängt, daß die Welt, ſofern ſie
257 außer dieſer Gemeinſchaft Chriſti liegt, uns immer wieder ohnerachtet jener urſprünglichen Vollkommenheit der Ort des Uebels und der Sünde iſt [1]. So daß ſchon hier der Saz, daß in der Kirche allein Seligkeit iſt, und weil dieſe nicht von außen hineinkommen ſondern nur darin ſein kann inſofern ſie darin hervorgebracht wird, daß die Kirche allein ſelig macht, niemand über-

[1] *Gal. 1, 4. 1 Joh. 5, 19.*

raſchen kann. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß dieſer Gegenſaz zwiſchen dem durch die Erlöſung in der Welt geſezten und der übrigen Welt ſtärker oder ſchwächer geſpannt wird, je nachdem die eigenthümliche Würde Chriſti und der Gehalt der Erlöſung aufgefaßt wird, und daß er nur da ganz verſchwindet und ſich in einen unbeſtimmten Unterſchied des beſſeren und ſchlimmeren verliert, wo auch der Gegenſaz zwiſchen Chriſto und den ſündigen Menſchen eben ſo aufgehoben und umgewandelt iſt.

4. Und dadurch beſtätigt ſich am beſten, daß unſer Saz nichts anderes iſt als eine Ausſage unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins. Denn wäre die chriſtliche Kirche ihrem Weſen nach ein Gegenſtand der äußeren Wahrnehmung: ſo könnte ſich dieſe mittheilen laſſen, ohne an jenes gebunden zu ſein. Nun aber iſt es ſo, daß diejenigen, welche den Glauben an Chriſtum nicht mit uns theilen, auch die chriſtliche Gemeinſchaft in ihrem Gegenſaz gegen die Welt nicht erkennen. Wo das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit ganz zurükgedrängt iſt, da wird die chriſtliche Kirche gewiß auf alle Weiſe mißverſtanden; und von da an entwikkelt ſich beides gleichmäßig. Mit den erſten Wirkungen der vorbereitenden Gnade, welche jenes Bewußtſein erregen, entſteht auch eine Ahnung von dem göttlichen Urſprung der chriſtlichen Kirche: und mit dem lebendigen Glauben an Chriſtum zugleich entſteht immer auch der an das wirkliche Vorhandenſein des Reiches Gottes in der Gemeinſchaft der Gläubigen: ſo wie im Gegentheil 258
ein unverbeſſerlicher Widerwille gegen die chriſtliche Kirche auch auf den höchſten Grad von Unerregbarkeit für die Erlöſung ſchließen läßt, wobei kaum noch eine auch nur äußerliche Verehrung der Perſon Chriſti ſtattfinden kann. Der Glaube hingegen an die Kirche als das Reich Gottes ſchließt nicht nur dieſes in ſich, daß es immer im Gegenſaz gegen die Welt fortbeſtehen wird, ſondern wie es von Wenigen anfangend zu einer ſolchen Gemeinſchaft herangewachſen iſt und nicht anders als wirkſam gedacht werden kann: ſo liegt darin die Hoffnung, daß

die Kirche wachſen und die ihr entgegengeſezte Welt abnehmen werde. Denn die Menſchwerdung Chriſti entſpricht für die menſchliche Natur dem was die Wiedergeburt iſt für den Einzelnen; und wie die Heiligung die fortſchreitende Aneignung der einzelnen Functionen iſt, und je länger je mehr aufhört aus fragmentariſchen Einzelheiten zu beſtehen, alles vielmehr immer mehr ineinander greift und ſich gegenſeitig unterſtüzt: ſo organiſirt ſich auch hier aus den einzelnen erlöſenden Thätigkeiten immer mehr die zuſammenwirkende und aufeinander wirkende Gemeinſchaft. Und dieſer Organismus muß immer mehr dasjenige überwältigen, was ihm gegenüber nur anorganiſche Maſſe iſt.

§. 114. Wenn wir alle Ausſagen unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins über die Gemeinſchaft der Gläubigen zuſammenfaſſen wollen: ſo müſſen wir zuerſt handeln von dem Entſtehen der Kirche oder der Art und Weiſe wie ſie ſich aus der Welt bildet, demnächſt von der Art und Weiſe der Kirche im Gegenſaz gegen die Welt zu beſtehen, und zulezt von der Aufhebung dieſes Gegenſazes oder von den Ausſichten auf die Vollendung der Kirche.

259 1. Dieſe drei Stükke ſcheinen ſich nun freilich gar nicht auf gleiche Weiſe zu unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein zu verhalten. Das zweite iſt das Gebiet unſerer täglichen Erfahrung; unſer geiſtiges Leben verläuft in dieſem Gegenſaz. In dem Maaß als wir zu unterſcheiden wiſſen, was in uns ſelbſt der Gemeinſchaft der Gläubigen angehört und was noch der Welt, wird auch unſer chriſtliches Gemeingefühl das was um uns her vorgeht richtig ſondern, was davon der Kirche angehört und was der Welt; und alles dieſes ſind Elemente zu unſern Säzen über das Beſtehen der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt: anderwärts her würden aber auch Säze dieſes Inhaltes nicht zu nehmen ſein. Denn wie bei den Einzelnen, was der Sündhaftigkeit und was der Gnade angehört, nicht aus der zur Wahr-

nehmung kommenden Auſſenſeite der That entſchieden werden kann, ſondern nur aus der Beſchaffenheit der innern Bewegungen: ſo kann auch über die chriſtliche Kirche nur von denen, die ihr inneres Leben aus eigner Theilnahme kennen, richtiges ausgeſagt werden. Aber über die Vollendung der Kirche können wir, wenn ja irgend welche, doch gewiß nur ſehr unzuverläßige Ausſagen unſeres Selbſtbewußtſeins aufſtellen; und von der Entſtehung der Kirche können wir uns nur geſchichtliche Angaben aneignen, deren Mittheilung hieher unmöglich gehören kann. Um nun bei dem lezten anzufangen, ſo vermehrt ſich die chriſtliche Gemeinſchaft indem allmählig einzelne Menſchen und ganze Maſſen dem Zuſammenhang mit Chriſto einverleibt werden; und wie allgemein feſtgeſtellt iſt, daß das neue Leben des Einzelnen aus dem Geſammtleben hervorgehe, in deſſen äußerem Kreis es ſich ſchon findet: ſo gilt dies auch von dem neuen Leben jener Erſtlinge, als noch die Kraft des inneren Kreiſes ganz allein in Chriſto eingeſchloſſen lag; das Entſtehen der chriſtlichen Kirche iſt alſo daſſelbe mit dem was täglich vor unſern Augen vorgeht. Es kommt aber in dieſer Hinſicht keinesweges darauf an, wenn 260
wir davon ausgehn daß die erlöſende Thätigkeit allmählig alles ergreifen ſoll, eine Regel für die Art und Weiſe zu finden, nach welcher Ordnung und weshalb grade ſo dieſe Verbreitung vor ſich geht. Vielmehr haben wir darauf auszugehn, daß wir, da gleichzeitig ſich die erlöſende Thätigkeit von dem Gemeinweſen aus über weit Mehrere erſtrekkt als jedesmal dadurch zur Bekehrung gefördert werden, den Unterſchied zwiſchen dieſen und den andern richtig auffaſſen; denn das heißt die Anfänge der Kirche verſtehen. Und hier haben wir allerdings ein Selbſtbewußtſein, welches wir im Gedanken aufzufaſſen haben, nämlich den Gegenſaz welcher ſich in unſerem Mitgefühl bildet zwiſchen der vorherigen Gleichſchäzung Aller im Zuſtand der gemeinſamen Sündhaftigkeit und dem nachherigen Unterſchied zwiſchen den Begnadigten und den andern. Was die Vollendung der Kirche betrifft, ſo iſt uns freilich in unſerm Selbſtbewußtſein, wenn wir es als per-

ſönliches ergreifen, nur das Wachsthum der Heiligung gegeben, ohne ein Vorgefühl daß die gänzliche Harmonie aller Kräfte und die Vollendung des Einzellebens als Organismus für das Leben Chriſti in uns nach gänzlicher Ausrottung des alten Menſchen erſcheinen werde; und eben ſo wenn wir es als Gemeingefühl auffaſſen, iſt die Kirche nur als wachſend aus der Welt und aus ſich die Welt allmählig entfernend gegeben, das Vorgefühl der Vollendung aber wird immer zurükkgehalten durch dieſes unzerſtörbare Element des Mitgefühls, daß der alte Menſch immer wieder geboren wird mit jedem Einzelweſen. Inſofern alſo die Vollendung der Kirche wenn auch nur als Vorgefühl bedingt iſt durch das Aufhören der Erneuerung des Geſchlechts: ſo ſcheitert es an unſerm Gattungsbewußtſein, und es gewinnt das Anſehn, als ob alles, was chriſtliche Lehre hierüber ſein ſoll, eine andere Quelle haben müſſe als das chriſtliche Selbſtbewußtſein; und
261 dann könnte dieſelbe folgerechterweiſe in unſerer Darſtellung nicht einen eigenthümlichen Ort einnehmen, ſondern indem ſie auf einem objectiven Bewußtſein beruhen müßte, könnte ſie nur in Bezug auf die Quelle deſſelben auf eine untergeordnete Weiſe [1] vorkommen. Zweierlei kann jedoch in dieſer Hinſicht auch hier ſchon bemerkt werden. Einmal daß wir keineswegs im Stande ſind die entgegengeſezte Vorſtellung von einer in unendlicher Zeit, weil immer wieder durch neue Generationen gehemmt, der Vollendung ſich nur aſymptotiſch annähernden Fortſchreitung als Vorgefühl vollſtändiger zu vollziehen, welches überdies zu dem Vorgefühl von der unvollkommnen Heiligung des eignen Ich am Ende des Lebens keine Ergänzung an die Hand giebt. Dann aber auch daß, wenn gleich dieſes Vorgefühl für ſich allein keine Lehre in demſelben Sinn bilden kann, weil es kein abſchließbarer Moment des Selbſtbewußtſeins iſt, doch die Auffaſſung deſſelben die Probe geben kann, wozu die andere Form der unendlichen

[1] Aehnlich wie oben die Thatſachen der Auferſtehung und Himmelfahrt *Chriſti*.

Approximation nicht dienen könnte, ob wir nämlich in dem zum Grunde liegenden, der Lehre von dem Bestehen der Kirche, auch das Wesen des Reiches Gottes richtig aufgefaßt haben, wenn es nämlich seine Wahrheit behält auch bei dem Versuch es an und für sich abgesehen von dem Gegensaz mit der Welt zur Darstellung zu bringen; und in sofern ist dieser Versuch nothwendig und natürlich.

2. Eine analoge nicht zu übersehende Ungleichheit zwischen diesen drei Haupttheilen besteht darin, daß bei Behandlung des zweiten wir uns ganz und soviel es sein kann ausschließend in dem Gebiet der erlösenden Thätigkeit Christi befinden, denn dieses ist der eigentliche Umfang des Reiches Christi [1]. Denken wir hingegen die schlechthinige Vollendung extensiv sowol als intensiv, 262
so würde die Ungleichheit zwischen ihm und uns ganz aufgehoben sein [2], mithin auch seine Herrschaft aufhören. Und dies giebt eine neue Bestätigung dafür, daß dies kein Gegenstand für christliche Lehre im strengsten Sinne des Wortes ist; zumal auch in der Vollendung selbst kein Bedürfniß mehr im Selbstbewußtsein gesezt sein kann, mithin auch dieselbe nur insofern eigenthümlich christlich aufgefaßt werden kann, als sie dennoch nur die Vollendung eines von Christo abhängigen Gesammtlebens bliebe. Indeß auch so würden doch immer zu dieser Vollendung Naturveränderungen vorausgesezt, welche außerhalb des Gebietes der königlichen Herrschaft Christi liegen und zu der göttlichen Weltregierung gehören, über deren leibliche Seite, und davon wäre doch die Rede, wir hier nichts auszusagen haben. Daher wir uns auf jeden Fall so an der Grenze christlicher Lehre befinden, daß wir nichts bestimmtes aussprechen können ohne sie zu überschreiten. Aehnlich verhält es sich auch mit der Entstehung sowol der anfänglichen als der fortgesezten der christlichen Kirche. Denn wenn die Kraft des göttlichen Wortes und der das Heil der Menschen suchenden Liebe im inneren großen Act der Verkündi-

[1] Vgl. §. 105. [2] 1 Joh. 3, 2.

gung dieſelbe iſt: ſo iſt der Unterſchied der Wirkſamkeit begründet in dem verſchiedenen Zuſtand der Empfänglichkeit; und dieſer iſt zugleich abhängig von den Verhältniſſen, in welche die göttliche Weltregierung den einen und den andern ſezt. Indeſſen muß dies hier als ſehr natürlich erſcheinen, weil in dem Uebergang, ſei es nun der Einzelnen oder ganzer Maſſen, aus der Welt in die Kirche auch die göttliche Weltregierung betheiligt iſt, und doch nur unter der Form der Thätigkeit betheiligt ſein kann. Daher unſer Mitgefühl ſehr unvollkommen wäre, wenn es den entſtehenden Unterſchied nicht als ein Ergebniß göttlicher Weltregierung
263 auffaßte. Es giebt aber auch hier ein anderes als Ergänzung der früheren Behandlung nothwendiges Moment. Wir haben nämlich die Thätigkeit des Erlöſers mit ihrer Wirkung in der Seele des Einzelnen oben betrachtet abgeſehen von dem Geſammtleben, und ſo konnten wir auch hernach in der Lehre von der Heiligung den Einzelnen nur betrachten als ein ſelbſtändig in der Lebensgemeinſchaft Chriſti handelndes Einzelweſen. Nun iſt es freilich ganz derſelbige Act, durch welchen der Einzelne wiedergeboren und durch welchen er ein ſelbſtthätiges Mitglied der chriſtlichen Kirche wird; aber wir haben dieſe Seite deſſelben dort nicht mit aufgenommen, und müſſen alſo denſelben Act hier noch einmal unabhängig von der früheren Darſtellung beſchreiben, ſofern er das Verhältniß des Einzelnen zu dem Ganzen begründet. Und hiebei ſind wir zugleich auf das beſtimmteſte an unſer Selbſtbewußtſein gewieſen, in welchem wir beides, unſre ſelbſtändige Perſönlichkeit in der Lebensgemeinſchaft Chriſti und unſer Leben als integrirenden Beſtandtheil des Ganzen, immer ſowol unterſcheiden als verbinden. — Wiewol nun aus beiden Geſichtspunkten betrachtet die Lehre von der Kirche in ihrem Zuſammenbeſtehen mit der Welt der eigentliche Kern dieſes ganzen Abſchnittes iſt; ſo daß es auch ganz ſachgemäß wäre, dieſes zuförderſt feſtzuſtellen, und die andern beiden mehr anhangsweiſe zu behandeln: ſo wird doch die bei einem geſchichtlichen Verlauf natürliche *Ordnung mehr* Anſchaulichkeit und manche Erleichterung gewähren.

Erstes Hauptstükk.

Von dem Entstehen der Kirche.

§. 115. Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergebornen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken.

1. Wenn wir auf das Verfahren der evangelischen Kirche bei der Verstärkung der Gemeinschaft sehen, sowol durch die Aufnahme der unterrichteten Gemeindejugend, als durch die Missionen oder bei dem Uebertreten einzelner Mitglieder aus andern christlichen Gemeinschaften: so ist unser Saz gewiß der richtige Ausdrukk des dabei herrschenden Gemeingefühls und der dabei in Anwendung gekommenen Handlungsweise. Die Handlung wird immer verrichtet in Bezug auf die Wiedergeburt, überall natürlich nach der Art wie der Begriff dort gefaßt wird; so daß wenn man derselben auch in den meisten Fällen noch nicht versichert sein kann, die herrschende Voraussezung doch die ist daß sie erfolgt sei. Wenigstens je freier eine Gemeinde auf ihrem Gebiet ist, um desto strenger wird sie darauf halten, daß derjenige, gegen dessen Wiedergeburt sich wohlbegründete Zweifel erheben, auch nicht aufgenommen werde. Dies wäre aber nicht nothwendig, ja sogar zwekkwidrig, wenn die Aufzunehmenden nur sollten in die Gemeinschaft der vorbereitenden Gnadenwirkungen eingeführt werden. Wie nun mit der Wiedergeburt das kräftige Wollen des Reiches Gottes gegeben ist: so muß also den Aufnehmenden und dem der aufgenommen wird die Ueberzeugung gemein sein, daß dieser und jene die gleiche Wirksamkeit ausüben; und da sie für diese auch den gleichen Wirkungskreis haben vermöge der gleichen Räumlichkeit, so muß auch mit jedem solchen Act die Aufgabe wieder erzeugt werden, dies Zusammenwirken zu ordnen. Daß aber zugleich auch ein gegenseitiges Aufeinanderwirken ausbedungen wird, gründet sich nicht allein darauf, daß in Jedem noch manches der Welt angehörige sich findet, wogegen

genaz, vorausgesezt zwischen jenem äußeren Kreiſe welcher der Ort iſt für die vorbereitenden Gnadenwirkungen, und dem inneren von welchem dieſe ausgehen. Denn diejenigen, welche in den erſten Kreis gezogen werden dadurch daß die Predigt des Evangeliums zu ihnen gelangt, werden in der bibliſchen und kirchlichen Sprache nicht gewöhnlich Erwählte genannt, ohnerachtet ſie auch in Folge des Zuſammenhanges der göttlichen Weltregierung hiedurch von Andern unterſchieden werden, ſondern nur Berufene; jener aber bleibt für diejenigen welche durch die Wiedergeburt in den inneren Kreis eingeführt worden ſind. Und eben ſo iſt der heilige Geiſt das Band dieſes innern Kreiſes, kraft deſſen die Wirkungen der Einzelnen auf den äußeren eine Einheit werden und eben ſo ihr gegenſeitiges Aufeinanderwirken gleichſam einen organiſchen Umlauf bildet; den Berufenen aber ſchreiben wir den heiligen Geiſt noch nicht als ihnen mitgetheilt oder ihnen einwohnend und ſie treibend zu.

2. Was nun im einzelnen zuerſt den Ausdrukk Erwählung betrifft, ſo iſt die eigentliche Aufgabe deſſelben die. Alle Menſchen ſind uns im Zuſtande der gemeinſamen Sündhaftigkeit, wo alles Gemeinſchuld iſt, auch vollkommen gleich, und ein Vorzug in Beziehung auf das von Chriſto mitzutheilende neue Leben iſt keinem zuzuſchreiben. Nun werden freilich Alle erſt in den Kreis
268 der vorbereitenden Gnade hineingezogen; allein auf der einen Seite ſind die Unterſchiede, die dort entſtehen, auch nicht ihnen ſelbſt zuzuſchreiben, auf der andern Seite iſt auch darin ſchon eine Begünſtigung, daß gleichzeitig die Einen berufen werden und die andern nicht; ſo daß wir zum Behuf dieſer Erläuterung beides zuſammennehmen können, die Erwählung und die ihr vorangehende und ſich auf ſie beziehende Berufung. Ueberall iſt alſo hier, wenn wir das theilweiſe Gelingen und Mißlingen der Verkündigung betrachten, ein in der göttlichen Weltregierung eingeleiteter Vorzug der Einen vor den Andern ohne einen in den Perſonen ſelbſt dazu vorhandenen Grund; und dieſer läßt ſich

vom größten bis zum kleinſten nicht nur auf dieſem Gebiet ſondern auch auf anderen verfolgen, nur daß wir von dieſen nicht zu handeln haben. Denken wir uns die Menſchwerdung Chriſti als den Anfang der Wiedergeburt des ganzen menſchlichen Geſchlechts: ſo wird die Errichtung einer bleibenden Stätte für die Verkündigung des Evangeliums unter einem Volk durch die Erſtlinge aus ſeiner Mitte der Anfang der Wiedergeburt eines Volkes ſein. Und ein ſolches hat dann einen Vorzug vor denen, unter welchen ſich gleichzeitig die Stimme der Verkündigung erfolglos vernehmen ließ. Wir können aber dies nicht auf einen Unterſchied der Würdigkeit beziehen, eben ſo wenig bei den Völkern als bei den Einzelnen, bei welchen es ſich eben ſo verhält, nicht minder bei den aus der Fremde einwandernden als bei den in dem äußeren Kreiſe der Gemeinſchaft geborenen. So gewiß wir nun dies auf eine göttliche Anordnung zurükkſchieben, wie der Erlöſer ſelbſt gethan [1], ſo iſt uns auch aufgegeben derſelben beizuſtimmen, weil wir ſonſt und zwar mit unſerm ſittlichen Bewußtſein im Widerſpruch wären gegen unſer Gottesbewußtſein. Wir haben aber dazu keinen Grund als das Beruhen in dem 269
göttlichen Willen, von welchem wir nur ſagen können, daß er nicht durch die Würdigkeit der Perſon beſtimmt worden: ſo daß nicht das eine als Lohn und das andere als Strafe angeſehen werden kann. Alles andere bleibt in unſerm Mitgefühl wie in dem Begriff der Erwählung an und für ſich unbeſtimmt.

3. Unter dem Ausdrukk heiliger Geiſt aber wird zufolge des obigen die Lebenseinheit der chriſtlichen Gemeinſchaft als einer moraliſchen Perſon verſtanden, und dies würden wir, da alles eigentlich geſezliche aus derſelben ſchon ausgeſchloſſen iſt, durch den Ausdrukk ihres Gemeingeiſtes bezeichnen können. Und ſo ſollte es eigentlich nicht nöthig ſein noch ausdrükklich zu verſichern, daß wir durch den Ausdrukk deſſelben bezeichnen wollen,

---

[1] Joh. 6, 44.

was auch in der Schrift heiliger Geiſt und Geiſt Gottes und Geiſt Chriſti genannt wird, und in unſerer kirchlichen Lehre auch als die dritte Perſon der Gottheit aufgeführt wird. Daß wir es jedoch mit dieſem lezten hier nicht zu thun haben, verſteht ſich aus der Anordnung des Ganzen von ſelbſt. Daß aber in der chriſtlichen Kirche, nachdem die einzelnen Einwirkungen nicht mehr unmittelbar von Chriſto ausgehen, ein göttliches ſein muß, welches wir eben ſo das Sein Gottes in ihr nennen können, wenn anders die Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti fortwährend in ihr beſtehen ſoll, dies iſt eben ſo aus dem früheren vorläufig zu erſehen, wird aber genauer unten entwikkelt werden. Vorläufig nämlich, daß die Mittheilung der unſündlichen Vollkommenheit und Seligkeit, welche als das ſchlechthinige ſtetige Wollen des Reiches Gottes der innerſte Impuls des Einzelnen iſt, auch muß der Gemeingeiſt des Ganzen ſein, oder es müßte keinen Gemeingeiſt in demſelben geben. Denn wäre er ein anderer, ſo müßte jener Impuls dieſem anderen, alſo einem unvollkommneren untergeordnet ſein, wie in jedem Geſammtleben alles perſönliche dem Gemeingeiſt untergeordnet ſein muß. Gäbe es aber gar keinen Gemeingeiſt: ſo wäre auch die chriſtliche Kirche kein wahres Geſammtleben, wie ſie doch von Anfang an mit Beziehung auf dieſen ihr einwohnenden göttlichen Geiſt aufgetreten und in dem Selbſtbewußtſein jedes kräftigen Mitgliedes aufgenommen geweſen iſt. Dieſes Wollen des Reiches Gottes alſo iſt die Lebenseinheit des Ganzen, und in jedem Einzelnen ſein Gemeingeiſt; es iſt aber in dem Ganzen ſeiner Innerlichkeit nach ein ſchlechthin kräftiges Gottesbewußtſein, mithin das Sein Gottes in demſelben, bedingt aber durch das Sein Gottes in Chriſto.

Erſtes Lehrſtük.

Von der Erwählung.

§. 117. In das von Chriſto geſtiftete Reich Gottes können zufolge der Geſeze der göttlichen Weltregierung, ſo

lange das Menſchengeſchlecht auf Erden beſteht, niemals alle gleichzeitig Lebende gleichmäßig aufgenommen ſein.

1. Unter dem gleichmäßig ſoll hier nicht etwa eine Gleichheit in der Kraft des Glaubens und in dem Grade der Aneignung aller natürlichen Kräfte an jenen Gemeinwillen verſtanden werden, denn in dieſem Falle wäre der Saz ganz klar, indem es niemanden einfallen könnte eine ſolche Gleichheit zu begehren; ſondern es ſoll ſich auf den beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem inneren und dem äußeren Kreiſe der chriſtlichen Gemeinſchaft beziehen. Denn ſind alle alle andern Glaubensgemeinſchaften dazu beſtimmt, in das Chriſtenthum überzugehen, und nimmt man an daß die in der Gemeinſchaft geborenen doch zeitig unter den Einfluß der vorbereitenden Gnade kommen: ſo läßt ſich eine Zeit denken, wann Alle, deren Bewußtſein nur dazu nothdürftig entwikkelt iſt, auch jenem äußeren Kreiſe angehören. Allein da hier- 271
mit der Antheil an der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti noch nicht verbunden iſt: ſo ſind dieſe beſtimmt unterſchieden von den ſelbſtthätigen Gliedern der Gemeinſchaft; welches auch mit dem angegebenen Unterſchied zwiſchen Berufung und Erwählung vollkommen zuſammenſtimmt. Es kommt übrigens hiebei auf zwei Punkte an, von denen freilich der eine mehr, der andere aber doch auch gewiſſermaßen als ein Geſez der göttlichen Weltordnung anzuſehen iſt. Offenbar nämlich iſt dies ein ſolches Geſez, daß, was von Einem Punkt ausgeht, ſich nur allmählig über den ganzen Raum verbreitet. Weniger ſchon dieſes, daß der Stand der Gnade niemals kann angeboren werden, ſondern auch die chriſtlichen Kinder bei der Geburt allen andern von Adam abſtammenden im weſentlichen gleich ſind; aber doch wäre theils die Veränderung ſelbſt eine aus der Grundthatſache des Chriſtenthums nicht begreifliche Ausnahme, mithin ein neues von jenem unabhängiges Wunder, zerſtörte aber auch den Begriff der Gattung.

2. Geſezt auch Chriſtus hätte, als er mit der Verkündigung

des Reiches Gottes unter Hinweisung auf seine Person den Anfang machte, überall das gleiche Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit gefunden: so waren doch theils in Bezug auf seine Person die Einen durch Johannes vorbereitet, die Andern nicht, theils in Bezug auf seine Gestaltung des Gottesreiches die Einen auf besondere Weise an das bestehende gebunden und also seine Idee abstoßend, die Andern nicht. Mithin konnte er überall nur in den verschiedensten Abstufungen sich wirksam beweisen, wie er auch dem Raume nach nur innerhalb bestimmter Grenzen [1] den Kreis seiner Verkündigung bald durch Ortsveränderung erweitern, bald
272 durch längere Niederlassung befestigen konnte. Ja auch wo er hinweggewiesen wurde [2], gereichte dies natürlich manchem Einzelnen, der dazu gekommen sein würde sich ihm anzuschließen, zum unverdienten Nachtheil. Alles dieses aber hat seinen Grund in der göttlichen Weltregierung. Und dieselbe Ungleichmäßigkeit finden wir auch bei der fortgesezten Verkündigung von der Apostel Zeiten an bis auf den heutigen Tag. Denn die dem Ganzen einwohnende in Einzelnen aber besonders hervortretende Neigung, die Kirche nach außen zu vergrößern, ist zwar an sich, wie sie von der Gleichheit Aller im Stande der Sündhaftigkeit ausgeht, vollkommen gleichmäßig, in der Ausübung aber theils den gesellschaftlichen Verhältnissen, die Anknüpfung darbieten müssen, unterworfen, theils jenem geheimnißvollen Angezogen und Abgestoßen werden [3], welches nicht minder als jene unter der göttlichen Weltregierung steht. Und anders konnte es auch nicht sein, wenn das Uebernatürliche in Christo sollte Natur werden, und die Kirche sich als eine natürliche geschichtliche Erscheinung bilden.

3. Sehen wir eben so auf die Fortpflanzung der Kirche über die Folge der Geschlechter: so entsteht auch hier, da die Wie-

---

[1] Matth. 15, 24. [2] Matth. 8, 34

[3] Ap. Gesch. 16, 6 — 10.

dergeburt der Einzelnen an dieſe ebenfalls in der göttlichen Weltordnung wurzelnde Naturform des Zuſammenlebens je zwei auf einander folgender Generationen gebunden iſt, hieraus eine ähnliche Ungleichmäßigkeit, indem jeder würde früher oder ſpäter in dieſen innern Kreis gelangt ſein unter andern ihm mehr oder minder angemeſſenen Umgebungen und Einwirkungen. Auf dieſe Weiſe entſteht immer beides, daß unter den im Umfang der Kirche lebenden zu jeder Zeit Viele ihr noch nicht angehören, und daß von dieſen wird geſagt werden können, ſie könnten ſchon Glieder 273
derſelben ſein, wenn ihr Lebenspfad anders wäre geleitet worden. Allerdings hat eine lange Folge von im Ganzen angeſehen im Stande der Heiligung lebenden Generationen eines Volks einen Einfluß auf die ſpäteren, indem die leidenſchaftlichen Naturanlagen ſich immer mehr mildern; immer aber iſt dies doch nur eine beſſere Geſtalt der allgemeinen Sündhaftigkeit, und einmal muß doch Selbſterkenntniß und Buße eintreten. Nur freilich, wenn auch das Anerkenntniß des Erlöſers in demſelben Verhältniß zeitig erfolgt, läßt ſich eine Zeit denken, wenn zwar immer nicht fleiſchliche Geburt und geiſtige Geburt in demſelben Zeitpunkt zuſammenfallen, auch nicht Natur und Gnade gar nicht zu unterſcheiden wären, aber doch eine Zeit, in welcher die Entwikklung des lebendigen Glaubens mit der erſten Entwikklung ſittlicher Vorſtellungen und Empfindungen möglichſt nahe zuſammenfallen wird, welches die größtmögliche Annäherung an die menſchliche Entwikklung Chriſti iſt. Und dann freilich wird Jeder weit früher zu dem Beſiz und Genuß des ihm angemeſſenen Antheils an dem höhern Leben gelangen. Auch dann aber werden doch ſolche Differenzen beſtehen, daß Einige noch nicht zu dieſem Genuß gelangt ſind, wenn ihre Altersgenoſſen ſich ſchon längſt deſſelben erfreuen.

4. Wenn wir nun dieſe Ordnung mit dem Ausdrukk göttliche Erwählung deshalb bezeichnen, weil wir bei einem göttlichen Wohlgefallen als leztem Grunde dazu ſtehen bleiben: ſo hindert

dies doch nicht, daß wir nicht ſuchen dürfen, wodurch dieſes göttliche Wohlgefallen beſtimmt wird. Zumal wir auch nicht ſagen können, bei Gott ſei alles gegen alle gleich, aber der Wille Einiger ſeze Hinderniſſe entgegen; da ja der Wille ſelbſt ſich erſt allmählig und ebenfalls nicht ohne Einfluß äußerer Verhältniſſe zu größerer oder geringerer Erregbarkeit entwikkelt. Bei dieſer Fort-
274 ſchung iſt ſchon Paulus vorangegangen [1], und hat das Geſez auszuſprechen verſucht, in Folge deſſen die apoſtoliſche Kirche ſich zuerſt mit ehemaligen Heiden anfüllte, während der größte Theil des jüdiſchen Volks noch außerhalb derſelben blieb. Und die Aufforderung dazu iſt noch dringender geworden, ſeitdem ganze Völker das Chriſtenthum angenommen haben, von denen alſo Viele wenigſtens auch zur Wiedergeburt gelangten, während viele Mitglieder altchriſtlicher Völker von jenem innern Zuſammenhang vorläufig noch ausgeſchloſſen blieben. Nimmt man aber hinzu, wie verſchieden den Menſchen das Ende des Lebens geſezt iſt; für manchen in der chriſtlichen Kirche Gebornen, der ſchon viele Wirkungen der vorbereitenden Gnade erfahren hat, doch eher als dieſe Eindrükke konnten zum Anfang eines geiſtigen Lebensprozeſſes in der Wiedergeburt verknüpft und geſteigert werden; und wie Viele von da, wo die Stimme des Evangeliums nur eben hingedrungen iſt, nach der göttlichen Ordnung über die Lebensdauer abgerufen werden: ſo iſt es offenbar in der göttlichen Weltordnung gegründet, daß Viele, — wiewol Viele oder Wenige hier eigentlich gleich gilt, und die Einen ſich zu den Erbietungen der göttlichen Gnade nicht anders verhalten, als Andere, — doch unwiedergeboren ſterben, weil das Ziel ihres Lebens abgelaufen iſt. Wir können daher nicht ſagen, daß Gott dies beſtimmt nicht gewollt hätte, da es ſeinen Grund hat in dem Verhältniß der von ihm abhängigen Naturordnung zu ſeinem uns innerlich eben ſo gewiſſen Rathſchluß der Erlöſung durch Chriſtum; — ſo daß wir uns des Schluſſes nicht erwehren können,

[1] Röm. 10 und 11.

daß, wenn Gott dies bestimmt und unbedingt nicht gewollt hätte, er entweder eine andere Naturordnung des menschlichen Lebens oder eine andere Heilsordnung für den menschlichen Geist würde eingerichtet haben. Hat er es nun irgendwie so geordnet: so ent- 275
steht uns natürlich die Aufgabe, auch diesem göttlichen Willen auf möglichst bewußte Weise und ohne inneren Widerspruch beizustimmen.

§. 118. Wenn sich das christliche Mitgefühl über die frühere und spätere Aufnahme der Einen und Andern in die Gemeinschaft der Erlösung beruhigt: so bleibt dagegen ein unauflöslicher Mißklang zurükk, wenn wir uns unter Voraussezung einer Fortdauer nach dem Tode einen Theil des menschlichen Geschlechtes von dieser Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen denken sollen [1].

1. Wenn wir uns mit beiden Elementen unseres Selbstbewußtseins, dem der Sünde und dem der Gnade, als Mitglieder der Kirche der Welt gegenüber betrachten: so finden wir uns vermöge des lezten, worin uns die vollkommne Gewißheit des göttlichen Rathschlusses unserer Seligkeit gegeben ist, allen denen entgegengesezt, in denen sich dieses Bewußtsein noch nicht entwikkelt hat. Hingegen vermöge des Bewußtseins der Sünde finden wir uns ihnen vollkommen gleich; denn das Bewußtsein der Vergebung gehört dem andern Element an, vergegenwärtigt uns aber immer jenes ursprüngliche, welches dem Bewußtsein der Allen gemeinschaftlichen Natur angehört. Ist also das gleiche natürliche Unvermögen, aus welchem in jedem das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwikkelt werden kann, hier unterstüzt und dort sich selbst überlassen, hier in die Offenbarung des begnadigenden göttlichen Rathschlusses aufgenommen, dort aber nicht: so

[1] Ein für alle Male verweise ich hier für dieses Lehrstükk auf meine Abhandlung über die Erwählungslehre.

iſt dieſe Ungleichheit innerhalb deſſelben menſchlichen Geſchlechtes,
276 in welchem doch in Bezug auf die göttliche Wirkſamkeit Chriſti kein Theil von dem andern beſtimmt geſchieden iſt, von ſolcher Art, daß wir um ſie aufzunehmen entweder unſer Gottesbewußtſein wieder zum Particularismus hinabſtimmen müßten, oder den Unterſchied zwiſchen den Begnadigten und den Andern geringer und als ein faſt nur zufälliges Mehr und Weniger anſchlagen; ſonſt würde nothwendig die in dem Bewußtſein der Gnade geſezte Seligkeit doch durch das mit Demüthigung verbundene Mitgefühl der Unſeligkeit aufgehoben. — Dies gewinnt indeſſen ein ganz anderes Anſehen, ſobald wir uns berechtigt halten anzunehmen, daß dieſer Gegenſaz auf jedem einzelnen Punkt nur ein verſchwindender ſei, ſo daß jeder, der jezt noch außerhalb dieſer Gemeinſchaft iſt, irgendwann von den göttlichen Gnadenwirkungen ergriffen innerhalb derſelben ſein wird. Denn in unſerm Gattungsbewußtſein iſt dann kein Zwieſpalt mehr, und der nur allmählige Uebergang der Einzelnen in den Vollgenuß der Erlöſung iſt für daſſelbe ganz das nämliche, wie für unſer perſönliches Selbſtbewußtſein der allmählige Fortgang der Heiligung, nämlich nur die Naturform, welche die göttliche Thätigkeit nothwendig in der geſchichtlichen Erſcheinung annimmt, und nach dem obigen die unausweichliche Bedingung aller zeitlichen Wirkſamkeit des fleiſchgewordenen Wortes.

Was hiegegen noch eingewendet werden könnte, wird ſich durch folgende zwei Betrachtungen erledigen. Die erſte iſt eine Anwendung, welche wir machen von dem ſchon früher aufgeſtellten Saz, die Menſchwerdung Chriſti verhalte ſich wie die Wiedergeburt des geſammten als Einheit betrachteten Geſchlechtes. Denn niemand kann ſagen, es würde für dieſe Geſammtheit beſſer geweſen ſein wenn Chriſtus eher wäre geboren worden, mithin auch das neue geiſtige Geſammtleben eher begonnen hätte. Denn dies wäre freilich beſſer geweſen, wenn nur früher dieſes
277 neue Leben in derſelben Reinheit und Kraft hätte können aufgehen; wenn aber geſagt wird, als die Zeit erfüllt war ſei Chriſtus

geboren [1], ſo heißt das, die göttliche Vorherſehung über das geſammte menſchliche Geſchlecht und die beſondere Beſtimmung über den Zeitpunkt der Erſcheinung des Erlöſers ſind ſo ſehr Eine unzertrennliche Offenbarung der göttlichen Allmacht, daß das durch dieſe Zeitbeſtimmung bedingte geiſtige Leben auch gewiß das ſchlechthin größte iſt und die ganze Idee des Weſens der Menſchheit ausſpricht. Daſſelbe nun läßt ſich auch von dem Einzelnen ſagen; wenn ſeine Zeit erfüllt iſt wird Jeder wiedergeboren, ſo daß ſein durch dieſe Zeitbeſtimmung bedingtes neues Leben auch, wie ſpät es immer eintrete, ein ſchlechthin größtes iſt, und die ganze Idee ſeiner Perſon, wie dieſe ebenfalls an ihren Ort der Geſammtheit gebunden iſt, vollkommen ausſpricht; daher in Uebereinſtimmung mit jenem Glauben wir auch von dem Einzelnen nicht denken können, es wäre ihm beſſer geweſen früher wiedergeboren zu ſein. Und es iſt kein Grund zu befürchten daß hiedurch eine Trägheit im Zeugniß von Chriſto werde begründet werden und Zucht und Lehre in Verfall gerathen, weil es nämlich nicht helfe den Leuten das Evangelium ans Herz zu bringen ehe ihre Zeit erfüllt ſei. Dies hat ſchon Auguſtin deutlich dargelegt [2], und nicht leicht wird auch dieſe Einwendung im Ernſt von einem wahrhaft in der Heiligung begriffenen, das heißt von einem ſolchen eingelegt werden, der fähig iſt Zeugniß abzulegen oder Lehre und Zucht zu handhaben. Denn ein ſolcher iſt eines Theils ohne alle Hinſicht auf einen beſtimmten Erfolg von innen gedrungen [3], anderntheils weiß er auch daß die Gnadenwirkungen des Geiſtes die von jedem Wiedergeborenen ausgehn 278
mit dazu gehören, daß jeder wenn ſeine Zeit erfüllt iſt auch wirklich wiedergeboren werde. Die zweite iſt eine Anwendung davon, daß in der Wiedergeburt jeder eine neue Creatur wird; denn

[1] Gal. 4, 4.

[2] In dem Buch de corruptione et gratia überall.

[3] 2 Kor. 5, 14. 20.

dem zufolge wäre das Mitgefühl über eine zu ſpäte Wiedergeburt jedenfalls leer, weil es dazu kein urſprüngliches in dem Subject giebt; eben ſo leer, wie wenn man eine zeitliche Schöpfung der Welt annimmt, ein Leidweſen darüber wäre daß die Welt nicht eher geſchaffen worden. Und will man auch ſagen die frühere Zeit ſei ihm nichts leeres ſondern ein mißfälliges, ſo verſchwindet ja in der Gewißheit der Sündenvergebung dieſes mißfällige gleich vollkommen, ob jene Lebenszeit länger geweſen oder kürzer. Ja wenn ſich bisweilen ein ſolches Bedauern vernehmen läßt, weil ja nun das neue Leben nicht ſo lang währe als wenn es ſich früher entwikkelt hätte: ſo iſt auch das nur eine Täuſchung, die noch von Unbekanntſchaft mit dem neuen Leben zeugt. Denn dieſes iſt in ſich ſelbſt ewig und erlangt keinen Zuwachs durch die Länge der Zeit. Wie denn auch kein in der Heiligung reif gewordener dergleichen empfindet, es müßte denn ſein in einem krankhaften Zuſtand; ſondern nur den Anfängern können ſolche Nachwehen zuſtoßen, die aber im beruhigten Zuſtande von ſelbſt verſchwinden und ſich daher keineswegs dazu eignen im Gebiet des Lehrbegriffs berükkſichtigt zu werden. Vielmehr müſſen der früheſt und der ſpäteſt Wiedergeborne, wenn man jenes auch auf die erſte Kindheit und dieſes auf eine Zeit nach einer noch ſo langen Reihe von Lebensentwikklungen bezieht, doch jeder ſich ſelbſt und dem Andern gleich werth ſein. Denn der eine iſt mehr geſezt zum Ebenbild der urſprünglichen Vereinigung des göttlichen mit einer menſchlichen Perſönlichkeit, der andre mehr zum Ebenbild des endlichen Durchdrungenſeins der ganzen menſchlichen Natur von der erlöſenden Kraft Chriſti, wobei die Geſammtwirkſamkeit aller früher Wiedergebornen vorausgeſezt wird. Beiden aber muß aller Schein eines Unterſchiedes um ſo mehr verſchwinden je mehr Gemeingefühl und Gemeingeiſt in ihnen die Oberhand gewinnt, wodurch Jeder ſich alles aneignet, was des Andern iſt. Und es iſt kein Grund zu befürchten, daß hiedurch Gleichgültigkeit gegen die Wirkungen der vorbereitenden göttlichen Gnade oder Aufſchieben der Buße und Bekehrung auf unbe-

ſtimmte Zukunft veranlaßt werde. Denn wer dies anführen wollte, der ſchöbe doch die Bekehrung nicht deshalb auf weil die chriſtliche Lehre ihm dieſe Ausſicht verbietet, ſondern weil er jezt noch ſeinen Antheil an dem Geſammtleben der Sünde lieber will als den am Reiche Gottes. Einem ſolchen kann auch nicht damit geholfen ſein, daß man ihm dieſe Lehre vorenthält, ſondern nur wenn man ihm Verlangen nach dem Reich Gottes zu erregen weiß. — Dies zuſammengenommen ergiebt alſo, daß wenn nur jeder hinter uns zurükkbleibende irgend einmal in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto aufgenommen wird, unſer Mitgefühl ſich vollkommen beruhigen kann ohne daß ein Widerſpruch entſtände zwiſchen demſelben und unſerm Gottesbewußtſein.

2. Daß alles bisher angeführte aber nicht anwendbar iſt, ſobald wir uns denken ſollen daß ein Theil unſers Geſchlechts von dieſer Gemeinſchaft und dem davon abhängigen höheren Zuſtand gänzlich ausgeſchloſſen ſein ſoll, das leuchtet von ſelbſt ein, und zwar ſo, daß man abgeneigt ſein wird, einen Unterſchied zu machen, je nachdem eine Fortdauer angenommen wird oder nicht, und zwar dieſes in genauer Uebereinſtimmung mit dem eben geſagten. Denn iſt dieſes Leben ein an ſich ewiges, ſo können auch Beſiz und Beraubung deſſelben nicht weiter auseinander treten, wenn es auf eine unendliche und wenn es auf eine unbedeutende Dauer ankommt, ſobald nur der Eine in den Beſiz der Seligkeit, welche allein den Werth des Lebens ausmacht, gekommen iſt, der andere aber nicht. Laſſen wir nun dieſes vor der Hand gelten: 280
ſo wird jener Mißklang nur auf eine von beiden folgenden Weiſen aufzulöſen ſein. Entweder dadurch daß wir das Zuſammenſein einer ſolchen Gleichheit und Ungleichheit zwiſchen uns und Anderen rechtfertigen und es auf ein Geſez zurükkzuführen ſuchen, da denn der dargelegte Widerſpruch als ein bloßer Schein erkannt wird; oder dadurch, daß eines von beiden ſelbſt, die urſprüngliche Gleichheit oder die durch die göttliche Vertheilung gewordene Ungleichheit, für Schein erklärt wird.

Das erſte kann auf zweierlei Weiſe verſucht werden. Wenn nämlich wie die Gleichheit die urſprüngliche Einrichtung der menſchlichen Natur iſt, ſo auch dieſe Ungleichheit in eben derſelben gegründet iſt, ſo kann zwiſchen beiden ein Widerſpruch nur unter der Form ſtattfinden daß die Einrichtung der menſchlichen Natur getadelt wird, welches denn keinen Sinn mehr hat, weil wir nicht wären, wenn wir nicht Menſchen wären. Allein die Ungleichheit, welche erſt durch die Dazwiſchenkunft Chriſti entſteht, kann nicht in der menſchlichen Natur, wie ſie dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit zum Grunde liegt, ihren Siz haben; wir müßten denn gegen unſere Annahme auf pelagianiſche Principien zurükkgehend entweder anziehende Kräfte in den Einen oder abſtoßende in den Andern annehmen. Und demohnerachtet käme man doch auf eine nur in dem göttlichen Wohlgefallen zu begründende Ungleichheit in der Dispenſation der Anregungen zurükk. Umgekehrt wenn die Gleichheit in demſelben wie die Ungleichheit, das heißt in der göttlichen Heilsordnung gegründet ſein ſoll: ſo heißt dies, Gott hat in Bezug auf die Erlöſung alle Menſchen unter die Sünde geſtellt, wiewol nur Einigen die Erlöſung zu Gute kommen ſollte; aber dann liegt der Aufnahme der Einen und Ausſchließung der Andern eine ſolche göttliche Willkühr zum Grunde, daß wir dieſe Ordnung mit Recht einen ſchlechthinigen Willensbeſchluß nennen müßten. Aber wenn auch
281 auf dieſe Weiſe das Zuſammenſein der Gleichheit und Ungleichheit gedacht werden kann: ſo ſind doch und bleiben unvermeidlich diejenigen, welche um unſertwillen zurükkgeſezt werden, ein Gegenſtand des Mitgefühls, welches alſo, jemehr das Gattungsbewußtſein ſich dem perſönlichen gleichſtellt, die in dem lezteren geſezte Seligkeit aufhebt, weil es ein Mitgefühl der Unſeligkeit iſt. Man hat dieſem abzuhelfen geſucht und eine reine Löſung zu erlangen geglaubt durch die Hypotheſe, die Heilsordnung, in welcher die Gleichheit des Unvermögens und die Ungleichheit der Unterſtüzung gegründet iſt, ſei dadurch motivirt, daß ſich an den Einen die göttliche Barmherzigkeit, an den Andern die gött-

liche Gerechtigkeit kund geben müſſe [1], damit es eine vollſtändige göttliche Manifeſtation nach beiden Seiten in dem menſchlichen Geſchlecht gebe, der Gerechtigkeit an denen die verloren gehen, und der Barmherzigkeit an denen die gerettet werden. Allein hiegegen iſt den ſpeciellen Fall betreffend einzuwenden, daß die göttliche Gerechtigkeit ſich auch vollſtändig offenbaren würde, wenn alles, was durch die Erlöſung überhaupt möglich iſt, auch wirklich würde; denn ſie erwieſe ſich dann belohnend an Chriſto, beſtrafend aber an Allen, ſo lange ſie dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Im allgemeinen aber iſt nicht zuzugeben, daß es eine getheilte Offenbarung göttlicher Eigenſchaften gebe, indem dieſe dann begrenzt ſein würden, und Gott ein un- 232
begrenztes Weſen mit begrenzten Eigenſchaften. Sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dürfen ſich nicht ausſchließen, ſo daß die Barmherzigkeit ſich an denſelben zeigen muß wie die Gerechtigkeit, welches bei einem beſtändigen Ausgeſchloſſenſein Einiger von der mitgetheilten Seligkeit Chriſti nicht zu denken iſt.

Es bleibt alſo noch der zweite Weg übrig, nämlich daß eine von beiden, die Gleichheit oder die Ungleichheit beider Theile, für Schein erklärt wird. Die Ungleichheit zwiſchen denen, welche in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen ſind, und den davon ausgeſchloſſenen kann aber unmöglich für Schein gehalten werden, ohne den weſentlichen Gehalt unſers chriſtlichen Bewußtſeins aufzugeben. Ein anderes iſt es mit der Gleichheit, welche wir in dem Bewußtſein der Sünde finden. Dieſe wäre ein Schein, wenn es doch eigentlich eine urſprüngliche Ungleichheit der Menſchen gäbe, alſo eine von Anbeginn an geſpaltene menſch-

[1] Conf. Gallic. XII. p. 115. Credimus ex hac corruptione . . . deum alios quidem eripere, quos . . in Jesu Christo elegit: alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus iustitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declaret. — Conf. Belg. XVI. p. 179. Credimus . . deum se . . demonstrasse . . misericordem et iustum. Misericordem quidem eos . . servando, quos . . . elegit . . iustum vero reliquos in . . perditione . . relinquendo.

liche Natur. Denn so wie wir dies inne werden, verschwindet der Widerspruch, weil die uns ursprünglich ungleichen auch nicht Gegenstände unseres Mitgefühls sein können, sondern die Einheit der menschlichen Natur, so wie sie bisher gefaßt worden, wäre eine Täuschung. Allein mag man sich nun vorstellen, nur in den Einen wäre eine erregbare Empfänglichkeit für die göttliche Gnade, in den Andern aber nicht, oder in den Einen nur wäre ein unüberwindlicher Widerstand gegen die göttliche Gnade, in den Andern aber nicht, immer kommt man auf manichäisirende eben so wie die obigen pelagianischen unserer Auffassung entgegenstrebende Voraussezungen. Ja auch die Erlösung selbst gewinnt eine ganz andere Gestalt. Denn Christus ist dann eigentlich nur gekommen, um die schon vorhandene Ungleichheit zu entwikkeln und zur Erscheinung zu bringen, seine eigentliche Function wird die des Gerichts, und was man Erlösung nennen kann ist nur die
283 Form der einen Seite dieser Function. Es giebt also keine Art diesen Mißklang aufzuheben, wenn von unserm christlichen Bewußtsein aus wir uns dazu verstehen sollen anzunehmen daß ein Theil unseres Geschlechtes gänzlich ausgeschlossen bliebe. Warum aber unser Saz zu verstehen giebt, der Mißklang wäre größer bei der in der christlichen Kirche überall herrschenden Voraussezung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode, als wenn wir uns die entgegengesezte aneignen könnten, das ist nur dieses. In dem gegenwärtigen Leben, wenn wir gleich den Zustand der Gnade als eine Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi anerkennen, ist doch diese nur in dem innersten Grunde; betrachten wir aber das gesammte zeiterfüllende Selbstbewußtsein des Begnadigten, so ist darin auch das Bewußtsein der Sünde immer noch mit enthalten; die Ungleichheit also ist für die Andern nicht da, weil sie in dem ihnen allein vorliegenden, nämlich dem zeitlichen Bewußtsein, nur den Unterschied eines Mehr und Minder anerkennen, und diesen um so geringer finden je weniger sie von vorbereitenden Gnadenwirkungen ergriffen werden. Wogegen wenn wir jenes Leben dazu nehmen, wir auch zulezt eine

vollkommene Entwikklung von Seligkeit und Unſeligkeit zu denken haben, das heißt den Gegenſaz bis zu ſeiner größten Höhe geſpannt: und je mehr wir von dem Vorgefühl des künftigen Lebens auch jezt ſchon durchdrungen ſind, deſto ſtärker muß auch das Mitgefühl der künftigen Unſeligkeit und deſto härter folglich der Mißklang ſein.

3. Eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dieſer lezten Betrachtung haben ein Paar andere Verſuche die Aufgabe zu löſen. Der eine geſteht denen welche zu der Mittheilung der Seligkeit Chriſti gelangt ſind, die Fortdauer zu, läßt aber die Ausgeſchloſſenen im Tode untergehn, ſo daß ſie nur zu betrachten ſind wie leiblicher Weiſe die Kinder welche ſterben ehe ſie dahin gediehen ſind ſich des Sonnenlichtes zu erfreuen. So vermindert ſich freilich die 284
Ungleichheit beider Theile, weil eine kurze Unſeligkeit einen geringeren Gegenſaz darbietet als eine gleich unendliche. Allein abgerechnet daß auf dieſe Art die Erlöſung erſt die Urſache der Unſterblichkeit wird und alſo eine phyſiſche Wirkung ausübt, was gar nicht in ihrer Natur und Beſtimmung liegt, ſonſt aber läge auch hier eine Spaltung der menſchlichen Natur in zwei ganz ungleiche Theile zum Grunde: ſo bleibt doch das particulariſtiſche in der Erlöſung ſtehen, welche nur Einigen nicht Allen Seligkeit und Unſterblichkeit mit einander gewähren kann. Der andere will die Ungleichheit auf einer andern Seite verringern, indem man nämlich zugeſteht, auch die Nichtwiedergeborenen könnten nach dieſem Leben bei einer treuen Benuzung des natürlichen Lichtes welches ihnen gegeben war, zu einer gewiſſen Vollkommenheit und Glükkſeligkeit gelangen, wenn ſie auch nur untergeordnet wäre, und nur von einer höheren Stufe blieben ſie ausgeſchloſſen [1]. Allein dann läßt ſich nicht einſehen warum ſie nicht auch ſollten in dem Bereich der vorbereitenden Gnade bleiben oder hinein verſezt werden, und warum dieſe nicht ihren Zwekk

[1] S. Reinhard Dogmatik, §. 116, 3.

früher oder ſpäter erreichen ſollte. Sonſt bleibt auch hier die Erlöſung particulariſtiſch, und wir kommen auch wieder auf eine die volle Harmonie aufhebende göttliche Willkühr nur unter einer andern Form. — Dieſen Auseinanderſezungen gemäß ſind nun die folgenden kirchlichen Lehrſäze über dieſen Gegenſtand näher zu beſtimmen und zu beurtheilen.

Erſter Lehrſaz. Von der Vorherbeſtimmung.

§. 119. Die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, iſt eine göttliche Vorherbeſtimmung zur Seligkeit in Chriſto.

285 Conf. Saxon. Twest. p. 157. Utrumque certissimum sit agentem poenitentiam propter filium Dei gratis fide accipere remissionem peccatorum et iustificationem et hunc esse haeredem vitae aeternae. — Ibid. p. 162. Vult deus intelligi, genus humanum a deo conditum esse . . non ad aeternum exitium, sed ut colligat sibi in genere humano ecclesiam, cui in omni aeternitate communicet suam sapientiam bonitatem et laetitiam. — Expos. Simpl. X. p. 22. 23. Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere . . sanctos quos vult salvos facere in Christo . . . Ergo non sine medio, sed in Christo . . nos elegit deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero qui sunt extra Christum. — Conf. Angl. XVII. p. 132. Praedestinatio ad vitam est aeternum dei propositum, quo . . . constanter decrevit, eos quos in Christo elegit . . per Christum ad aeternam salutem adducere. — Sol. Decl. XI. p. 799. Praedistinatio pertinet tantum ad filios dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt. — Conf. March. p. 382. . . daß Gott der Allmächtige . . zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat alle ſo an Chriſtum beſtändig glauben. . . So habe auch Gott nach ſeiner ſtrengen Gerechtigkeit alle, die an Chriſtum nicht glauben, von Ewigkeit überſehen und denſelben das ewige hölliſche Feuer bereitet.

1. Wenn wir unſer Selbſtbewußtſein als Wiedergeborener betrachten, wie es während unſrer Fortſchritte in der Heiligung vom erſten Anfang an nicht nur in ſofern eines iſt mit unſerm

ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und an demſelben haftet als wir uns unſrer Thätigkeit im Reiche Gottes als einer vermittelſt der Sendung Chriſti göttlich gewirkten bewußt ſind, ſondern auch ſofern die Entwikklung der Fortſchritte eines Jeden eines iſt mit der ihm im allgemeinen Zuſammenhang der menſchlichen Verhältniſſe gegebenen Stellung: ſo iſt dies die natürliche Ausſage über daſſelbe, daß die Ordnung in welcher ſich an Jedem die Erlöſung verwirklicht einerlei iſt mit der Ausführung der 286
göttlichen Weltordnung in Beziehung auf ihn. Und dies gilt nicht nur für die Zeit ſeit der Wiedergeburt; ſondern, weil auch für die frühere auch zur Verwirklichung der Erlöſung an ihm gehörige, als er noch unter den Einflüſſen der vorbereitenden Gnade ſtand, ſo gilt es auch für den beide Zeiten mit einander verbindenden Moment der Wiedergeburt. Das ſich ſo ausſprechende Selbſtbewußtſein iſt aber kein perſönliches eines Einzelnen, ſondern es iſt das Gemeingefühl Aller welche ſich in dem Wirkungskreis Chriſti finden, und es wird daher mit Recht auf Alle übertragen, welchen noch in denſelben hineingezogen zu werden bevorſtehn möchte. Gilt alſo eben daſſelbe auch von ihnen für den Zeitpunkt ihrer Wiedergeburt: ſo iſt eben dies Hineingezogenwerden der Einzelnen, jedes zu ſeiner Zeit, in die Gemeinſchaft Chriſti nur das Ergebniß davon, daß die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Manifeſtation durch die allgemeine Weltordnung beſtimmt und ein Theil derſelben iſt. Dem wäre nun entgegen, wenn jemand behaupten wollte, ſeine Bekehrung und Heiligung würde zu derſelben Zeit und auf dieſelbe Weiſe angetreten ſein, wenn auch ſein Lebensgang in einem ganz andern Zuſammenhang wäre angelegt geweſen. Wie nun unſer Saz mit dem Bewußtſein der Freiheit übereinſtimmt iſt ſchon oben [1] dargelegt, und in Beziehung darauf könnten wir unſern Saz auch ſo ausdrükken, die Art wie und die Zeit wann die Wiedergeburt jedes Einzelnen erfolgt, ſei jedesmal beſtimmt durch die

[1] §. 4. §. 46. §. 49.

Eigenthümlichkeit seines inneren Lebens oder seine Freiheit, und durch seine Verhältnisse zu der naturgemäßen geschichtlichen Entwikklung der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit oder seinen Ort in der Welt. Zunächst also entsteht das Reich der Gnade
287 oder des Sohnes nur in der schlechthinigen Einheit mit dem Reich der allwissenden Allmacht oder des Vaters [1]; und da die gesammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott ist: so geschieht im Reich der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung. Dieses also ist zunächst in dem Selbstbewußtsein der Begnadigten und vermittelst desselben gesezt; und sie mögen nun sagen, ihr Zustand sei ein Werk der göttlichen Gnade in Christo, oder er sei ein Erfolg der göttlichen Vorherbestimmung, so ist in jedem von beiden das andere mit gedacht.

2. Was aber diejenigen betrifft, welche wir außerhalb der Gemeinschaft Christi finden: so können sie uns nicht auf eine solche Weise erregen, daß dies gegründete Veranlassung gäbe etwas in dieser Beziehung über sie auszusagen. Denn wir sind uns der von der Kirche immer ausgehenden Verkündigung Christi als einer lebendigen mithin nicht erfolglosen Wirksamkeit bewußt, und erfahren wie daraus in den Einzelnen zuerst Wirkungen der vorbereitenden Gnade entstehen, und wie diese späterhin selbst solche Glieder der Kirche werden, in deren fortschreitender Heiligung sich die Gewißheit ihrer Rechtfertigung bekundet, mithin auch in ihnen dieselbige göttliche Vorherbestimmung sich offenbart. Von denjenigen aber in welchen sich diese Wirkungen nicht zeigen haben wir keinen Grund irgend etwas anderes auszusagen als eben diese Verneinung, und zwar nur als ihr dermaliges Verhältniß zum Reiche Gottes und den von ihm ausgehenden
288 Gnadenwirkungen [2]. In Beziehung auf die göttliche Vorherbe-

[1] Sol. Decl. XI. p. 818. Pater enim trahit hominem virtute spiritus sui juxta ordinem a se decretum et institutum.

[2] Wie denn auch Ap. Gesch. 2, 41. und 13, 48. gewiß nicht behauptet

ſtimmung liegt alſo hierin nur das oben [1] ſchon erklärte, daß es immer ſolche giebt, an welchen ſie ihr Ziel, nämlich den Anfang der Seligkeit in Chriſto noch nicht erreicht hat. Zu der Vorſtellung aber, als ob es für dieſe oder Einige unter ihnen eine entgegengeſezte Vorherbeſtimmung gebe, können wir auf dieſem Wege niemals kommen. Daß Viele berufen ſind und wenige auserwählt [2], gilt von jedem einzelnen Punkt der Verkündigung des Reiches Gottes und zu jeder Zeit, nämlich für dieſe Zeit, und man hat dann immer ein Recht zu ſagen, daß die Meiſten noch nicht für Erwählte zu halten ſind, nämlich für dieſe Zeit. Denn es iſt natürlich daß in jedem Moment die Meiſten aufbewahrt werden für einen ſpäteren; denn dies iſt der Ordnung des göttlichen Rathſchluſſes gemäß, indem es in jeder zeitlichen Entwikklung nothwendig ein Nacheinander auch des urſprünglich gleichzeitigen giebt. Nur in dieſem beſchränkten Sinn alſo, d. h. für jede Zeit in welcher wir ſolche die in der Heiligung begriffen und ſolche die dies noch nicht ſind mit einander vergleichen können, dürfen wir ſagen daß Gott Einige übergeht oder überſieht, und daß er diejenigen die er überſieht auch verwirft, mithin daß die Erwählung ſich immer nur im Gegenſaz gegen die Verwerfung zeigt [3]. Aus unſerm Standpunkt iſt jener Ausdrukk des Uebergehens der angemeſſenſte Ausdrukk, weil es nur eine beſtimmte Handlung verneint; nicht als ob in Beziehung auf ſie 239
noch keine göttliche Thätigkeit oder gar kein göttlicher Rathſchluß geſezt wäre, ſondern dieſe geht nur zufolge der göttlichen Ge-

---

werden ſoll, daß von denen, die damals noch nicht gläubig wurden, keine mehr in einer ſpätern Zeit hätten gläubig werden können.

[1] Vgl. §. 117.

[2] Matth. 22, 14.

[3] . . . quando ipsa electio, nisi reprobationi opposita, non staret. Calv. Institt. III. XXIII, 1. Nur daß er es nicht in unſerm beſchränkten Sinne nimmt, vielmehr erklärt, dieſe Beſchränkung werde, wovon obiges der Grund ſein ſoll, inscite nimis et pueriliter vorgebracht.

ſammtordnung noch ſo ganz in entfernten inneren und äußern Vorbereitungen auf, daß ſie uns übergangen zu werden ſcheinen. Denn nur dieſes unbeſtimmte ſind für uns die noch nicht aufgenommenen. Sie ſind noch ohne geiſtige Perſönlichkeit mit in die Maſſe des ſündlichen Geſammtlebens verſenkt; und ſo lange die göttliche Vorherſtimmung an ihnen noch nicht ans Licht getreten iſt, ſind ſie nur eben da, wo die ganze Kirche vorher auch war. Weßwegen wir auch nie aufhören können ſie als Gegenſtände der die Kirche ſammelnden göttlichen Thätigkeit und als unter derſelben göttlichen Vorherbeſtimmung mit uns Allen befaßt anzuſehen. Da wir nun auch jedes Zurükkgehen aus der Gemeinſchaft mit Chriſto in das Geſammtleben der Sünde, ſo daß jene ganz aufgegeben würde, geläugnet und für Schein erklärt haben; alſo auch keine göttliche Vorherbeſtimmung angenommen werden kann, wodurch der Einzelne der Gemeinſchaft mit Chriſto verluſtig ginge: ſo bleiben wir auch billig bei dieſer Einen göttlichen Vorherbeſtimmung zur Seligkeit ſtehn, nach welcher die Entſtehung der Kirche ſich ordnet.

3. Wir können daher auch nur gleichſam anhangsweiſe, als ſtreng genommen nicht hierher gehörig, von der andern Vorſtellungsart einer zwiefachen Vorherbeſtimmung handeln, der einen zur Seligkeit und der andern zur Verdammniß [1]. Wir haben
290 aber dafür keinen andern Anknüpfungspunkt an die obige Betrachtung, als wenn wir uns, ehe jene Vorherbeſtimmung ſich an einem Einzelnen erfüllt hat, den Tod zwiſchen eintretend denken. Wäre es nun gar Einer, an dem ſchon bedeutende Einflüſſe der vorbereitenden Gnade zu bemerken ſind, eben ſo

[1] Calv. Institt. III. xxi, 5. Praedestinationem qua deus alios in spem vitae adoptat, alios adiudicat aeternae morti, nemo . . simpliciter negare audet. — Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

ſicher aber auch angenommen werden kann, daß er ſich im Stande der Heiligung noch nicht befinde: ſo iſt dann der Gedanke ſehr nahe liegend, es habe nicht ſein ſollen und dürfen kraft einer göttlichen Anordnung, daß er in die Gemeinſchaft Chriſti und zum Genuß der Seligkeit gelangt wäre. Gehen wir indeß von der beſtimmten Vorausſezung aus, daß alles zum menſchlichen Geſchlecht gehörige irgendwann in die Lebensgemeinſchaft Chriſti werde aufgenommen ſein: ſo bleibt es bei dieſer einen göttlichen Vorherbeſtimmung. Wir ſchließen daraus, daß dieſe an Einem während ſeines Lebens noch nicht in Erfüllung gegangen, keineswegs daß durch den Tod eine andere erfüllt ſei, ſondern auch der Zuſtand, in welchem einer ſtirbt, iſt dann nur ein Zwiſchenzuſtand. Dies iſt der Glaube an Chriſtum, der ihm ein Recht und eine Macht über das ganze menſchliche Geſchlecht zuſchreibt, der zugleich keine blinde göttliche Vorliebe anzunehmen nöthig hat, und bei dem uns kein Widerſpruch zwiſchen der in der göttlichen Heilsordnung angenommenen Anſicht und dem durch die göttliche Weltordnung gegebenen Erfolg entgegen tritt. Sobald man indeß von der entgegengeſezten Annahme ausgeht, wie es offenbar bei unſern Bekenntnißſchriften der Fall iſt [1], daß nämlich der Tod das Ende der göttlichen Gnadenwirkungen iſt: ſo hört der obige Saz auf ein angemeſſener Ausdruk zu ſein; und man muß, wenn alles ſchlicht und folgerecht bleiben ſoll, eine ſolche Vor- 291
herbeſtimmung annehmen, wodurch Einige eben ſo zur Verdammniß verordnet ſind wie Andere zur Seligkeit. Will man aber auch dann noch ſagen, die Vorherbeſtimmung ginge nur auf die, welche ſelig werden, und die Andern würden bloß überſehen oder da gelaſſen wo ſie ſind: ſo geht das, wenn man doch unter Vorherbeſtimmung nur einen göttlichen Rath-

[1] Auch Melanchth. loc. d. praed. wenn er ſagt: Deus volens non perire totum genus humanum semper propter filium . . . vocat . . . et recipit assentientes, verſteht doch nur die Zeit ante novissimum diem.

ſchluß verſtehen kann, der den Menſchen bis zu ſeinem Ende geleitet [1], nicht mehr an, wenigſtens nicht ohne verdrehende Künſteleien. Wie wenn man Vorherbeſtimmung mit Erwählung gleichſezend dann ſagt, bezüglich auf die Böſen gebe es keine Vorherbeſtimmung, ſondern nur ein Vorherwiſſen [2]; denn ein vorhergewußtes Ueberſehen iſt ebenfalls eine Vorherbeſtimmung. Denn wenn behauptet wird, daß die einzelnen erwählten Perſonen vorherbeſtimmt ſind [3]: ſo folgt, wenn es für die Andern ein bloßes Vorherwiſſen geben ſoll, daß es in Bezug auf ſie auch keinen göttlichen Willen giebt. Und wenn man dann auch noch ſo ſehr bevorwortet, daß die erwählende Vorherbeſtimmung nicht müſſe als etwas ſchlechthin für ſich betrachtet werden, ſondern in Chriſto, ſo folgt doch auch, wenn in Chriſto Einige nicht können erwählt werden ſondern nur überſehen, daß auch die Allgemeinheit der Erlöſung dem gemäß muß beſchränkt werden. Dies zuſammengenommen, kann ſich nur folgendes er-
292 geben. Wenn man von der Vorausſezung ausgehend, daß es für diejenigen, welche außer der Gemeinſchaft Chriſti ſterben, auch gar keinen Eingang weiter in dieſelbe giebt, doch behaupten will, dieſe Ausgeſchloſſenen werden bloß überſehen, ſo folgt, daß man ſie zugleich als nicht daſeiend betrachten muß. Dies nun iſt auch ganz richtig, wenn man den ganzen Saz nur auf das Gebiet der neuen Kreatur verſezt; denn auf dieſem ſind jene nicht zu finden. Nur ſind ſo betrachtet auch die Erwählten vorher noch nicht, ſondern werden erſt jeder zu ſeiner Zeit nach Maaßgabe der Vorherbeſtimmung, und der Ausdrukk

---

[1] Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Calv. Institutt. III. XXIII, 5.

[2] Sol. Decl, XI. p. 798. Aeterna vero electio seu praedestinatio dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet und alles folgende.

[3] Sol. Decl. XI, p. 803. Et quidem deus illo suo consilio non tantum in genere salutem suorum procuravit, verum etiam omnes et singulas personas electorum . . ad salutem elegit.

Vorherbeſtimmung kann alsdann auch nicht auf die einzelnen wirklichen bezogen werden; ſondern der Saz wäre dann ſo zu faſſen, Es giebt Eine göttliche Vorherbeſtimmung, nach welcher aus der Geſammtmaſſe des menſchlichen Geſchlechts die Geſammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird [1]. Dieſe Formel eignet ſich an und für ſich gleich für alle Vorausſezungen, ſowol für die welche die Nichterwählten im Tode untergehen läßt, als für die unſrige und für die von welcher wir jezt handeln. Die unſrige ſezt dann nur hinzu, die Geſammtheit iſt aber gleich der Geſammtmaſſe; die erſtere fügt hinzu, die Geſammtmaſſe wird aber gleich der Geſammtheit; die lezte hingegen läßt die Geſammtmaſſe größer bleiben. Nur muß man dem gemäß auch von der erlöſenden Kraft Chriſti ſagen, ſie ſei hinreichend um die Geſammtheit der in dem menſchlichen Geſchlecht enthaltenen 293
neuen Kreatur aus dem gemeinſamen Verderben zu erretten. Und immer bleibt die zuſammengeſezte Formel falſch, die der Vorherſehung einen weiteren Umfang als der Vorherbeſtimmung anweiſet, weil eine ſolche Ungleichheit nicht ſtattfinden kann. Denn da Gott überall eben ſo gut die Bedingung vorherbeſtimmt, als er das Bedingte vorherſieht: ſo folgt, daß wenn er das Bedingte, das Verlorengehen, vorherſieht, und das Bedingende, nämlich die eigenthümliche Beſchaffenheit des Einzelnen in ihrer Beziehung auf ſeinen Ort in dem Gang der Verkündigung — um möglichſt menſchlich zu reden — nicht ändert, er auch das Bedingte vorherbeſtimmt habe. Sondern wendet man den einen Begriff auf die Einzelnen beider Theile an: ſo muß man eben ſo den andern anwenden. Die Einen ſind dann vorherge-

[1] Hieher gehört dann ganz eigentlich die ſchon angeführte Auguſtiniſche Formel: Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. Enchir. XXIX. Wir dürfen ſie nur für unſern Zweck um ein weniges ſo umändern, Praedestinatio discernit redemtos a communi perditionis massa.

ſehen und vorherbeſtimmt als Elemente der Maſſe, aus welcher die Kinder des Reichs ſollen gebildet werden; die andern ſind beides als dieſe aus der Maſſe herauszubildenden neuen Kreaturen. Daher wäre nun die als Auskunftsmittel aufgeſtellte Formel immer eine Abweichung von den Bekenntnißſchriften beider evangeliſchen Theile. Denn ſo beſtimmt beide in der Ausſchließung eines Theils des menſchlichen Geſchlechts übereinſtimmen, eben ſo auch darin, daß ſie den Ausdrukk Vorherbeſtimmung auf den einzelnen Menſchen in ſeiner ganzen Wirklichkeit betrachtet beziehen; und ſoll es hiebei ſein Bewenden haben, ſo gebührt unſtreitig der Vorzug der Folgerichtigkeit der Formel des Calvin. Wie weit aber dieſe in der Kirche freilich immer allgemeiner gewordene Vorausſezung nothwendig ſei oder zuläſſig, das kann erſt da, wo von der Vollendung der Kirche zu handeln ſein wird, nicht hier wo wir es mit ihrem Entſtehen zu thun haben, zur Sprache kommen.

994 Zweiter Lehrſaz. Von den Beſtimmungsgründen der Erwählung.

§. 120. Die Erwählung, ſo betrachtet wie ſie auf die göttliche Weltregierung einwirkt, iſt begründet in dem vorhergeſehenen Glauben der Erwählten; ſo aber betrachtet, wie ſie auf der göttlichen Weltregierung beruht, iſt ſie lediglich beſtimmt durch das göttliche Wohlgefallen.

Canon. Dordr. Art. IX. p. 204. 205. Eadem haec electio facta est non ex praevisa fide. — Art. X. Causa vero huius gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum. — Conf. March. p. 382. 383. Daß nämlich Gott . . aus pur lauter Gnaden . . zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat Alle ſo an Chriſtum beſtändig glauben, wiſſe auch und erkenne gar wohl die Seinen. — Item (verwerfen Se. Churf. Gn.) daß Gott . . wegen des Glaubens ſo er zuvor erſehen, etliche erwählt habe, welches pelagianiſch. — Colloq. Lips. p. 404. (Brandb. u. Heſſ.) Daß Gott . . in

Jesu Christo . . etliche Menschen erwählet habe, die er . . . zum Glauben an Christum erleuchtet und erneuert, auch in demselben bis ans Ende erhält. — (Churſächſ.) Daß Gott diejenigen von Ewigkeit erwählt habe, welche er gesehen, daß ſie . . . an Christum glauben und darin bis an ihr Ende verharren würden . . daß er auch keine Urſach oder Anlaß . . ſolcher Wahl in den Erwählten ſelbſt gefunden.

1. Der hier in Bezug auf die Erwählung aufgeſtellte Gegenſaz iſt ganz allein auf alle freie Handlungen anwendbar: jede trägt etwas bei zur weiteren Entwikklung der göttlichen Weltregierung, weil, was irgend in ihren Kreis gehört, mehr oder weniger anders würde, wenn ſie anders geweſen wäre; aber jede iſt auch in ihrer ſo beſtimmten Räumlichkeit und Zeitlichkeit ein Erzeugniß ihrer bisherigen Entwikklung. Die Betrachtung 295
der Erwählung aus dieſem Geſichtspunkt beruht aber darauf, daß man ſich das Reich Gottes, mithin auch das göttliche Verfahren in der Sammlung und Vorbereitung deſſelben, als eine beſondere göttliche Thätigkeit für ſich vorſtellt, abgeſondert von der göttlichen Weltregierung im allgemeinen, und daß dann, indem der Sünde wegen alle Menſchen urſprünglich gleich ſind in Bezug auf die Erlöſung, die Frage entſteht warum dieſer erwählt ſei und nicht jener. Denn die Frage aufzuwerfen iſt ganz dasſelbe Recht und derſelbe Grund vorhanden, mag man annehmen daß Alle erwählt ſind oder nicht, nur daß im erſten Fall der genauere Ausdrukk wäre, Warum iſt dieſer ſchon wiedergeboren, jener aber noch nicht? Mit Rükkſicht nun auf das was über das Naturwerden des Uebernatürlichen ſchon geſagt iſt, werden wir antworten müſſen, dies könne nur nach Weiſe der Natur beurtheilt werden; wonach nur zu ſagen wäre, daß wenn einer wiedergeboren wird, daraus zu ſchließen ſei, daß bei ihm die Verkündigung deſſelben Augenblikkes mit der größten Kraft auf die größte Empfänglichkeit getroffen. Allein die Antwort befriedigt nicht, weil dieſes ſelbſt wieder von Bedingungen abhängt welche unter göttlicher Leitung ſtehn. Und faßt man an dieſem

Punkt die Frage noch einmal auf, warum die Umstände so geleitet worden, daß dieser wiedergeboren worden und jener nicht: so muß man den Bestimmungsgrund entweder am Anfang schlechthin suchen, ehe etwas gegeben war, und das heißt bei einem göttlichen Wohlgefallen stehn bleiben, oder man muß ihn am Ende suchen in dem lezten Ergebniß, und das heißt bei einem göttlichen Vorherwissen stehen bleiben. Offenbar aber läßt sich dieses beides nicht von einander trennen, weil es kein Vorherwissen in Gott giebt, das nicht in Verbindung stände mit einem
296 göttlichen Wohlgefallen [1], und eben so wenig ein Wohlgefallen an etwas anders als in seinem ganzen Zusammenhang, welches also bei allem zeitlichen ein Vorherwissen nothwendig in sich schließt. In den angeführten Stellen aber und in andern ähnlichen herrscht hierüber ein merkliches Schwanken; Wohlgefallen und Vorherwissen werden einander gegenüber gestellt, aber dennoch fast überall wieder das was ausgeschlossen sein soll mit behutsamen Formeln auch mit aufgenommen. Diese unsichere Verworrenheit nun beabsichtigt die Fassung unseres Sazes aufzuheben.

2. Wenn die Momente der Wiedergeburt hauptsächlich anzusehen sind als die Verbreitung der Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur; und die rechtfertigende göttliche Thätigkeit als die zeitliche und einzelne Fortsezung des allgemeinen mit der Menschwerdung Christi begonnenen Vereinigungsactes: so muß man auch zugeben, daß das göttliche Verfahren in jenen derselbigen Regel folgen werde wie in diesem. Will man also die Frage wagen, weshalb ist denn zu dieser Vereinigung mit der menschlichen Natur grade Jesus von Nazareth oder vielmehr — da dieser erst durch diese Vereinigung er selbst wurde — grade diese und keine andere personbildende Handlung der menschlichen Natur und zu dieser Zeit gerade gewählt worden? so müßte die Frage auf eine ganz analoge Weise beantwortet werden können.

[1] Vgl. §. 55, 1.

Bedenken wir nun, wie ſchon dieſer Act ein Naturwerden des Uebernatürlichen war, und welche Wirkungen von demſelben ausgehen ſollten: ſo kann nicht anders geantwortet werden als, Zeit und Ort hiezu ſei ſchlechthin beſtens gewählt, das heißt diejenigen, von welchen auch das Größte der Wirkſamkeit konnte gegeben werden. Dieſe Antwort auf jene Frage nun poſtulirt offenbar für die Erwählung des Einzelnen als Beſtimmungsgrund den vorhergeſehenen Glauben. Denn nach derſelben Regel müſſen diejenigen erwählt und ihnen dann die Zeit ihrer Bekehrung beſtimmt ſein, wie ihr Antheil an der Förderung des Erlöſungswerkes der größte ſein kann. Eben ſo wenn wir die Erwählung 297
im Großen betrachten, nicht nur als Beſtimmung der Aufeinanderfolge der Wiedergeburt Einzelner, ſondern auch die Erwählung der Völker dazu, daß ein feſter Siz des Evangeliums in ihnen gegründet ſei, wird dieſe nur ſo beſtimmt ſein, wie in dem ganzen Zuſammenhang der geſchichtlichen Entwikklung das extenſive und intenſive Maximum erreicht werden kann. Nun aber läßt ſich alles was der Einzelne oder auch eine Gemeinſchaft durch Wort und That zur Verbreitung des Reiches Gottes thun kann, wie es zu der prophetiſchen Thätigkeit Chriſti als deren Fortſezung gehört, unter dem Ausdrukk Verkündigung oder Predigt zuſammenzufaſſen; und die Predigt in dieſem Sinn und Umfang kömmt aus dem Glauben [1] und iſt deſſen natürliche Aeußerung. Es iſt alſo völlig daſſelbe, zu ſagen die göttliche Erwählung werde beſtimmt durch die vorausgeſehene Wirkſamkeit der Predigt, oder durch die vorausgeſehene größte Kräftigkeit des Glaubens. — Indeß tritt allerdings dieſes Moment in dem gewöhnlichen Gebrauch der Formel am wenigſten hervor, ſondern mehr die Beſtändigkeit und Feſtigkeit des Glaubens als ſeine Kräftigkeit. Allein das unzureichende derſelben, wenn man hiebei ſtehen bleibt, muß Jedem einleuchten. Denn einmal geht ſie auf dieſe Weiſe gar nicht auf die Idee des Reiches Gottes zurükk oder

[1] Röm. 10, 17. 2 Kor. 4, 13.

auf die Entſtehung der Kirche, welches doch auch zufolge der Schriftſtelle [1], welche am meiſten allen Erörterungen über dieſen Gegenſtand zum Grunde liegt, der natürliche Ort der Frage iſt. Vielmehr liegt dann eine völlig atomiſtiſche Anſicht des Erlöſungswerkes zum Grunde, wenn nur immer von dem Einzelnen als ſolchem die Rede ſein ſoll; und aus ſolcher Beſchränkung kann unmöglich eine richtige Anſicht hervorgehn. Dies erhellt
298 auch ſehr deutlich, wenn man zu dieſer Formel zwei andre hinzunimmt, welche ſie erläutern und unterſtüzen ſollen. Denn zunächſt folgt aus der Formel, wenn Einige gar nicht erwählt ſind, ſo ſeien das die, bei denen die wirkſame Gnade doch keinen feſten Siz würde gehabt haben. Von dieſen wird aber auch geſagt, daß Gott beſchloſſen habe, diejenigen welche in der Zurükkſtoßung des Wortes beharren, dann zu verhärten und zu verwerfen [2]. Soll nun die Combination dieſer Formel zu etwas führen: ſo müßte ein Unterſchied nachgewieſen werden können zwiſchen der natürlichen Abneigung, welche der Grund der Nichterwählung iſt, und der von Gott gewirkten, welche die Folge derſelben ſein ſoll. Die Unmöglichkeit hievon macht nun die Formel unbrauchbar ſowol ein Kanon für die chriſtliche Geſchichtforſchung zu ſein, als auch der Selbſtbeobachtung eine fruchtbare Richtung zu geben. Auf der andern Seite, wenn, nachdem geſagt worden, Gott erwähle diejenigen, die er als ſolche ſehe, welche im Glauben beharren werden, auch wieder geſagt wird, er habe beſchloſſen diejenigen, die er erwählt, auch zu ſtärken und zu befeſtigen: ſo iſt eben ſo unmöglich Unterſchied und Grenze feſtzuſtellen zwiſchen der früheren nur vorausgeſehenen und der ſpäteren von Gott ſelbſt mitgetheilten Befeſtigung. Will aber

---

[1] Röm. Kap. 10. und 11.

[2] Sol. Decl. XI. p. 808. In eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant . . . et obstinati in illa contumacia perseverant, indurare reprobare et aeternae damnationi devovere velit.

die Formel den Vorwurf des pelagianiſchen ganz vermeiden, und alſo auch die erſte für eine göttlich gewirkte gehalten wiſſen, wie es ja in Gott kein anderes als wirkſames Vorherwiſſen giebt: ſo bleibt das lezte Ergebniß, Gott habe nur diejenigen erwählt, die er auch im Glauben zu ſtärken beſchloſſen habe. Und dieſe Formel iſt ganz leer, wenn man nicht den Glauben mit ſeiner Wirkſamkeit zugleich denkt. Daſſelbe gilt auch von der beſcheidneren Formel, daß die Berükkſichtigung des Glaubens nicht 299
könne von dem Rathſchluß der Erwählung ausgeſchloſſen werden [1]. — Niemand wird aber wol den Gebrauch unſerer erſten Formel ſo weit ausdehnen wollen, als machten wir uns anheiſchig zu beweiſen, das Maximum der Erlöſungsfrüchte habe grade nur bei dieſem Erwählungsgange wie die Kirche ſich wirklich erbaut, zu Stande kommen können. Denn Erweis iſt nicht möglich, da das andere auch nicht der Vergleichung wegen kann gegeben werden. Darum iſt es auch der Glaube, welcher ſich in dieſer Formel über eine Grundlage der Geſchichtsauffaſſung und der Selbſtbeobachtung ausſpricht.

3. Die Antwort aber, welche eben gegeben iſt in Beziehung auf das was in der Menſchwerdung Chriſti als göttliche Erwählung angeſehen werden kann, läßt ſich ebenfalls auf die zweite Formel unſeres Sazes zurükkführen. Denn wenn wir ſagen, derjenige Punkt ſei gewählt, von welchem aus das größte der Wirkſamkeit ſich entwikkeln konnte: ſo wird man wieder ſagen können, dieſe Eigenſchaft habe jener Punkt nur gehabt, weil und in ſofern der Geſammtzuſtand auch ſo geworden war, wie er war. Aber auch dies hätte nach göttlicher Leitung anders ſein können, und dann hätte ein anderer Punkt dieſe Eigenſchaft gehabt. Chriſtus iſt alſo nur ſo beſtimmt worden, weil und in ſofern auch der ganze Zuſammenhang auf eine bewiſſe Weiſe be-

[1] Dicimus fidei intuitum decreto electionis esse includendum. Gerh. IV. p. 207.

ſtimmt war, und umgekehrt der ganze Zuſammenhang iſt nur ſo beſtimmt worden, weil und wiefern auch Chriſtus auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt war; und dies heißt offenbar bei dem göttlichen Wohlgefallen ſtehen bleibend ſagen, beides zuſammengenommen ſei ſo beſtimmt, wie es iſt, lediglich durch das göttliche Wohlgefallen. Ja überall wo wir einen Inbegriff natürlicher Urſächlichkeit in ſeiner Abgeſchloſſenheit auffaſſen, und auf ſeine Begründung in der göttlichen Urſächlichkeit zurükkgehn, werden wir keinen andern Beſtimmungsgrund der lezteren angeben können, als das göttliche Wohlgefallen. Wie nun die ganze Welt von Gott ſo geordnet iſt, daß er ſagen konnte es ſei alles gut, d. h. nach ſeinem Wohlgefallen; in dieſer Hinſicht aber das einzelne von ſeinem Zuſammenhang mit allem übrigen nicht zu trennen iſt: ſo auch wenn wir das Reich Gottes als ein Ganzes in ſeiner Abgeſchloſſenheit betrachten, können wir nur ſagen, es ſei, ſo wie es iſt, lediglich beſtimmt durch das göttliche Wohlgefallen. Dann aber iſt auch alles was dazu gehört, Chriſtus ſo wie er iſt, und die ganze innere Mannigfaltigkeit des menſchlichen Geſchlechtes nach Raum und Zeit, aus welcher ſich durch Chriſtum das Reich Gottes heraus bildet, ſo wie ſie iſt, beſtimmt durch das göttliche Wohlgefallen. Freilich hindert nichts, daß man nicht auch ſagen könne, die Ordnung, nach welcher ſich die Beziehung auf Chriſtum an den Einzelnen verwirklicht, folge jener Mannigfaltigkeit und ſei durch ſie beſtimmt; nur daß man auch umgekehrt muß ſagen können, die Mannigfaltigkeit des menſchlichen Geſchlechtes folge jener Ordnung, und ſei in Bezug auf ſie beſtimmt, damit ſich die Erlöſung durch Chriſtum grade in dieſem Maaß und in dieſer Ordnung darin entwikkle. Iſt nun beides gleich richtig, mithin weil entgegengeſezt, auch gleich falſch: ſo kann man nur zuſammenfaſſend richtig ſagen, beides in Bezug auf einander, mithin auch jedes für ſich, ſei in dem obigen Sinne geordnet nach Gottes Wohlgefallen. Es iſt alſo Gott wohlgefällig geweſen, daß die menſchliche Natur ſich in dieſer beſtimmten Menge ſo beſtimmter Einzelweſen darſtelle, und iſt

kein anderer Grund davon anzugeben; denn jede andere Erklärung würde bedingende Vorausſezungen machen, die doch immer ſelbſt wieder durch dies urſprüngliche allumfaſſende göttliche Wohlgefallen bedingt wären. Eben ſo iſt ſein Wohlgefallen geweſen, die Anordnung der menſchlichen Dinge durch Chriſtum 301
zu vollenden; denn er könnte ſonſt den ganzen Gang des menſchlichen Geſchlechtes von vorne herein anders angelegt haben; nur daß dieſes dann auch ein anderes würde geworden ſein, wie denn, ſobald Eines geſezt wird, alles Andere auch nur auf Eine Weiſe mitgeſezt iſt. Jede verſuchte Deduction von einer Nothwendigkeit der Erlöſung unter dieſer Form ſezt immer etwas voraus, deſſen Nothwendigkeit einer eben ſolchen Deduction bedürfte; und aus dieſem Kreiſe auf einander zurükkweiſender bedingter Nothwendigkeit iſt kein Ausweg für den Frommen, als in dieſes Eine alles in ſich ſchließende göttliche Wohlgefallen. Sonach bleibt uns nur die Aufgabe übrig, dieſes in unſerm Gottesbewußtſein nothwendig mitgeſezte Wohlgefallen Gottes auch jedesmal mit dem, was wir von dem Gang des Erlöſungswerkes wahrnehmen, zu verbinden, und, wie wir auch durch das geſchehende erregt werden, doch in dieſem Wahlgefallen zu ruhen. Ja der Glaube an Chriſtum iſt ſelbſt nichts anderes als das Mitempfinden dieſes göttlichen Wohlgefallens an Chriſto und dem auf ihn gegründeten Heil; und das Bewußtſein der göttlichen Gnade oder der Friede Gottes in dem Erlöſten iſt nichts anderes als eben dieſes Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen auch hinſichts der Ordnung, nach welcher er ſelbſt in das Gebiet der Erlöſung iſt aufgenommen worden. Wie wir nun in der Welt überhaupt die mannigfaltigſte Abſtufung des Lebens antreffen, von den niedrigſten und unvollkommenſten Formen an bis zu den höchſten und vollendetſten, und nicht zweifeln dürfen daß eben dieſe Mannigfaltigkeit als die reichſte Raum- und Zeitfüllung der Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſei; und wie ſich ſolche Abſtufungen auch innerhalb des Gebietes der menſchlichen Natur ergeben: ſo werden wir billig auch auf dem durch die

Erlösung entstandenen geistigen Lebensgebiet alles erwarten, was
302 zwischen dem kleinsten und größten liegt, und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft vorbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhen.

4. Haben wir nun vorher gesehen, wie man auf diese Bestimmungsgründe gekommen ist, und wie sie einander entgegengesezt zu sein scheinen, da sie auf entgegengesezte Punkte zurükkgehn: so soll die bisherige Ausführung diese scheinbare Entgegensezung aufgehoben haben, wie unser Saz es fordert, der sie als Formeln von gleichem Inhalt darstellt, die nur von verschiedenen Punkten aus construirt sind, so daß wer sich zu der einen bekennet, gar nicht nöthig hat die andere zu verwerfen. In dieser Uebereinstimmung aber konnten beide nur dargestellt werden, indem sie zugleich von dem unhaltbaren befreit wurden, welches sie großentheils durch den Gegensaz angezogen haben. Denn die erste ist nun dadon befreit, daß der göttliche Rathschluß abhängig erscheint von einem offenbar ganz menschlichen Vorherwissen in Gott, dessen Gegenstand unabhängig von dem göttlichen Rathschluß gesezt wäre, der sich nur nach demselben richten müßte. Denn wenn der vorhergesehene Glaube den göttlichen Rathschluß bestimmt, im Gegensaz gegen ein Bestimmtsein desselben durch das freie göttliche Wohlgefallen: so ist fast die Folgerung nicht abzuweisen, daß der Glaube auch unabhängig von einer göttlichen Einwirkung in dem freien Willen des Menschen begründet ist; und dieser pelagianische Schein ist durch alle künstlichen Klauseln nicht so entfernt worden, daß die Formel noch einen bestimmten Gehalt behielt. Wogegen wir sagen, der vorhergesehene Glaube bestimme den göttlichen Rathschluß in sofern, als es Gottes Wohlgefallen gewesen, eine solche Wirksamkeit für das Reich Gottes von diesem Punkt ausgehn zu lassen, wie sie durch diese Kräftigkeit und Zeitigkeit des Glaubens bedingt sei. Eine andere Formel, daß ein göttliches Wohlgefallen den Einen heranziehe und den Andern zurükklasse, wenn sie im

Gegenſaz gegen jene aufgeſtellt wird, erſcheint nur zu leicht als 303
ein ausdrükkliches Begünſtigen des Einen und Zurükkſezen des Andern, und zwar ſo als müſſe auf dieſen Anfang das Ende folgen, die Zwiſchenglieder möchten nun ſein welche ſie wollten; und dieſer Schein von göttlicher Willkühr eines unbedingten göttlichen Rathſchluſſes über die Einzelnen, als gleichſam aufdringliche Unterſtüzung des Einen mit unwiderſtehlicher Hülfe und als vorausbeſchloſſene Veranlaſſung des Andern, läßt ſich ohne die Formel aufzulöſen ſo wenig abwenden, daß es das ſchlichteſte Verfahren iſt ſie gradehin einzugeſtehen. Unſere Darſtellung hingegen weiß von keinem unbedingten Rathſchluß über einen Einzelnen, indem alles einzelne einander gegenſeitig bedingt, ſondern erkennt nur Einen unbedingten Rathſchluß, durch welchen nämlich das Ganze in ſeinem ungetheilten Zuſammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens ſo iſt, wie es iſt. Keinesweges alſo, als ob der Einzelne ſchon irgend wie und was wäre abgeſehen von dieſem göttlichen Rathſchluß, und durch dieſen würde er nur ſelig oder nicht; ſondern jeder wird nur erſt weil und inſofern ein ſolches und ſo wirkſames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen geſezt iſt; alſo jeder wird zu einem Gliede der chriſtlichen Gemeinſchaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergeſehen iſt. Betrachten wir nun unſre beiden Formeln in ihrer Zuſammenfaſſung, ſo enthalten ſie zwei Regeln, bei welchen jene nachtheiligen Folgerungen gar nicht aufkommen können. Zuerſt nämlich, daß kein Einzelner für ſich und abgeſehen von ſeinem Ort im Ganzen irgend etwas wird in Folge eines beſonderen ſich auf ihn beziehenden göttlichen Rathſchluſſes. Zweitens aber, daß alles in dem allgemeinen Zuſammenhang betrachtet, auch die Art, wie die Erlöſung ſich verwirklicht, zugleich die vollkommne Darſtellung nicht minder des göttlichen Wohlgefallens als der göttlichen Allmacht iſt.

Zuſaz zu dieſem Lehrſtükk. Wenn wir nun von 304
hier aus noch einmal zu jener Vorausſezung zurükkkommen, daß

ein Theil des menſchlichen Geſchlechts auf immer aus dem Gebiet der Erlöſung ausgeſchloſſen bleibt, oder — um ſie ſo auszudrükken, wie ſie am nächſten bei dem unmittelbaren Inhalt unſers Lehrſtükks bleibt — daß die chriſtliche Kirche aus dem menſchlichen Geſchlecht nur ſo entſteht, daß ein anderer Theil deſſelben für ſie auf immer verloren geht: ſo iſt auf der einen Seite nicht zu läugnen, daß ein vollkommnes Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen hiebei ſchwerlich zu erzielen iſt, indem das Gattungsbewußtſein auf entgegengeſezte Weiſe afficirt iſt wie das perſönliche, und die hieraus unvermeidlich ſich immer wieder erneuernde Wehmuth keine reine Mittheilung der Seligkeit Chriſti zuläßt. Dabei entſteht noch die Aufgabe, die Sache ſelbſt ſo zu denken, daß die Selbigkeit der menſchlichen Natur in Allen damit beſtehe. Denn freilich, will man die menſchliche Natur manichäiſch ſpalten, ſo muß ſich jene Wehmuth verlieren, da die Andern nicht mehr auf dieſelbe Weiſe unſeres gleichen ſind. Auf der andern Seite entſteht, wenn unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein nicht weſentlich anders modificirt werden ſoll, die faſt eben ſo wenig zu löſende Aufgabe, dies ſo zu denken, daß dennoch Chriſtus nicht nur an ſondern auch für das geſammte menſchliche Geſchlecht geſendet bleibt. Denn dies iſt doch nur der Fall, wenn angenommen wird, daß auch wirklich in Allen irgendwann eine Spur ſeiner Wirkſamkeit wahrgenommen wird. Man ſieht aber leicht, daß die Schwierigkeit ſehr verſchieden iſt, wenn es ſich von denen handelt, welche ſchon Einwirkungen von der chriſtlichen Kirche erfahren haben, und wenn von denen, die außer aller Verbindung mit derſelben geblieben ſind; und ſo kann es rathſam ſein die Vorausſezung ſelbſt hiernach zu theilen. Was nun die erſten betrifft, ſo darf ihnen auf keine Weiſe eine Un-
305 fähigkeit für die Erlöſung zugeſchrieben werden; vielmehr ſind ſie, ſo oft eine vorbereitende Gnadenwirkung in ihnen bis zur Mittheilung gediehen iſt, ſchon Organe zur Verbreitung des Reiches Gottes geworden; denn durch jede ſolche Mittheiluug iſt ein Zeugniß von der Gnade Gottes in Chriſto abgelegt worden. Je

weniger wir aber im Stande ſind den Uebergang in den Zuſtand der Heiligung ſofort wahrzunehmen, und vielmehr nicht minder als ein plözliches auch ein unmerkliches Eintreten der Wiedergeburt anerkennen müſſen: um deſto mehr werden wir in Bezug auf alle der chriſtlichen Gemeinſchaft ſchon äußerlich angehörige die Richtigkeit der Cautel anerkennen müſſen, daß man nicht leichtfertig einen zu den Verworfenen zählen dürfe [1]; ſo daß hier kein Fall denkbar iſt, auf den die Vorausſezung mit Zuverſicht anzuwenden wäre. Anlangend die Andern, ſo iſt es unſerm Glauben weſentlich, daß jedes Volk früher oder ſpäter werde chriſtlich werden, wie denn Paulus dies ſogar von dem ſeinigen hoffte, welches ſo wiederholt die göttliche Gnade hartnäkkig von ſich gewieſen hatte. Wiefern wir alſo einen Einzelnen in ſeiner Volksthümlichkeit betrachten, und ſeinen Gemeingeiſt als weſentlichen Beſtandtheil ſeiner Perſönlichkeit gelten laſſen: inſofern werden wir auch ſagen können, daß jeder Einzelne eben dieſe Vorherbeſtimmung zur Seligkeit in ſich trage; um ſo mehr je mehr er ſelbſt von denen Eigenſchaften jenes Gemeingeiſtes beſizt, an welche ſich die Annahme des Glaubens bei ſeinem Volk anknüpft; um ſo weniger je mehr von denen auf welchen der verzögernde Widerſtand des Ganzen beruht. Dieſes mehr und weniger, offenbar analog dem vorhergeſehenen Glauben, hat für uns freilich nur den Sinn, daß dieſelbigen Menſchen, wenn zu der Zeit lebend wo das Evangelium unter ihrem Volk erſcheint, der Eine ſchon in den erſten Anfängen deſſelben, der Andere erſt 306
bei weiteren Fortſchritten, von demſelben wären ergriffen worden. Allein daraus daß wir aus dieſem Verhältniß nur eine Formel conſtruiren können, die nichts wirkliches ausſagt, folgt nicht, daß es nicht eine andere Bedeutung haben könne in der göttlichen Vorherbeſtimmung, ohne daß wir deshalb zu der scientia media unſere Zuflucht nehmen dürften; denn dieſe Eigenſchaften ſind in

[1] Expos. Simpl. X. Bene sperandum tamen est de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.

jenen Einzelnen wirklich. Vielmehr wenn Alle nach dieser Weise in die göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit eingeschlossen sind, beweist auch erst die hoheprieſterliche Würde Christi ihre ganze Wirksamkeit, zu welcher ja gehört daß Gott alle Menschen nur in Christo sieht. Eben dieses läßt sich auch auf den vorher betrachteten Fall übertragen. So daß wenigstens dieses deutlich hervorgeht, daß wenn die Allgemeinheit der Erlösung, welche ohne diese hoheprieſterliche Würde Christi und deren Erfolg gar nicht wirklich gedacht werden kann, in ihrem ganzen Umfang genommen wird, dann auch die Vorherbestimmung zur Seligkeit ganz allgemein gesezt werden muß, und daß keine von beiden beschränkt werden kann ohne auch die andere zu verkürzen.

Zweites Lehrstükk.

Von der Mittheilung des heiligen Geistes.

§. 121. Alle im Stande der Heiligung lebenden sind sich eines innern Antriebes im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesammtlebens bewußt.

1. Die Thatsache selbst ist in allen Erzählungen der Schrift
307 von der ersten Pflanzung der christlichen Kirche auf das bestimmteste ausgesprochen; und auch der günstige Eindrukk auf die Nichtchristen wird immer als durch dieses Einswerden bestimmt dargestellt [1], so wie diese Gemeinschaftlichkeit in die genaueste Verbindung mit dem neuen Leben jedes Einzelnen gebracht. Ja auch alle lehrenden Schilderungen der christlichen Gemeinschaft stimmen darin zusammen, daß sie alle Einzelnen als integrirende Bestandtheile eines Ganzen beschreiben, und daß alles Einem in dem

[1] Ap. Gesch. 1, 13 flgd. 2, 42 flgd. 4, 32 flgd. 5, 12—14. 9, 31.

Ganzen regen und es belebenden Geiſte zugeſchrieben wird [1]. Und wenn die Anhänger der zwiefachen ſchon öfter getadelten ſeparatiſtiſchen Richtung, der naturaliſtiſchen und der ſchwärmeriſchen, entgegnen wollten, dies gelte nur mit Recht von den erſten Zeiten der chriſtlichen Kirche, ſei ihr aber keineswegs weſentlich, ſondern müßte ſich immer mehr verlieren, indem aller Grund zu einem ſolchen Aneinanderhalten in demſelben Maaß wegfalle, als das neue Leben ſicher geſtellt ſei, und ſich aus der gemeinſamen Quelle in jedem Einzelnen ſelbſt vervollkommnen könne: ſo wird ihnen folgendes zu entgegnen ſein. Zuerſt was durch das allmählige Erſtarken der Einzelnen aufhören oder zurücktreten kann, das iſt nur ein Theil von der Hälfte deſſen was unſer Saz ausſpricht, nämlich nur derjenige Theil des Aufeinanderwirkens, welcher in die Analogie des Lehrens und Lernens [2] oder des Mittheilens und Aufnehmens fällt. Denn wenn jemand recht von Gott gelehrt iſt, bedarf er nicht, daß ihn ein Anderer lehre. Dieſer Theil der Gemeinſchaft iſt auch in gewiſſer Hinſicht immer im Aufhören begriffen [3], nämlich wenn man auf dieſelben Perſonen ſieht. Indem aber immer wieder neue eintreten, ſo 308
ſchlingt ſich auch dieſer Theil immer weiter fort, indem die vorher empfangende waren, nun als Gebende ſich den ſpäteren mittheilen. Allein auch das Aufeinanderwirken hat noch einen andern Theil, nämlich unter den Gleichen eine Gegenſeitigkeit der Mittheilung und Auffaſſung, welche ſich darauf gründet, daß auch das neue Leben wegen der verſchiedenen perſönlichen Eigenthümlichkeit in Jedem ein anderes wird, und Jeder auf dieſelbe Weiſe, wie er Chriſtum ſelbſt ganz in ſich aufnehmen möchte, auch ſoviel möglich alles von ihm bewirkte aufzunehmen betrachtet, und ſo auch wieder jeder von Chriſto, wie dieſer ſich ſelbſt dargeſtellt hat, getrieben wird auch die in ihm wirkſame Kraft Chriſti

---

[1] Röm. 12, 3—6. 1 Kor. 12, 4 flgd. Epheſ. 2, 17—22. 4, 16. 1 Petr. 2, 5—10.

[2] Joh. 5, 45. [3] Epheſ. 4, 11—13.

darzuſtellen, welches ja durch alle guten Werke der Wiedergebornen geſchieht. Noch weniger aber iſt der andere Theil, das Miteinanderwirken, jemals im Aufhören, ſondern kann nur in dem Maaß erleichtert werden und fortſchreiten, als das neue Leben in Jedem Kraft gewinnt; und offenbar muß Jeder in dem Maaß, als ſich das mit dem lebendigen Glauben an Chriſtum zugleich begründete Wollen des Reiches Gottes in ihm beſtimmter geſtaltet und in einen Zuſammenhang von Zwekkbegriffen entwikkelt, auch die verwandten Kräfte in Anſpruch nehmen. Und ſo entſteht in dieſem Ineinander des Auf- und Miteinanderwirkens vermöge der Selbigkeit des neuen Lebens in Allen die Richtung auf ein gemeinſames nur durch das Ineinandergreifen aller Kräfte und Thätigkeiten annäherungsweiſe zu förderndes Werk, welches ſelbſt dann, wenn das ganze menſchliche Geſchlecht in die Gemeinſchaft der Erlöſung aufgenommen wäre, keineswegs vollendet ſein würde, weil es immer noch als an ſich ſchon unendliche wechſelnde Darſtellung des gemeinſamen in dem eigenthümlichen und des eigenthümlichen in dem gemeinſamen fortbeſteht. Denn dies iſt das weſentliche in dem Leben
309 eines Volkes, und als ein ſolches oder als eine Hausgenoſſenſchaft Gottes [1] haben die Chriſten immer wollen angeſehen ſein. Zweitens giebt es allerdings in dieſer Hinſicht zweierlei einander entgegengeſezte menſchliche Verbindungen, ſolche welche von ſelbſt wieder aufhören wollen, in denen alſo keine zunehmende Einheit angeſtrebt wird; und ſolche welche bleiben wollen und in denen alſo die Verringerung der Differenzen angeſtrebt und die Einheit feſtgehalten werden muß. Jene aber ſind immer nur zufällige, theils ſolche die ihrer Form nach eben ſo wenig in beſtimmte Formen als in beſtimmte Grenzen gefaßt werden können, wie dies von allen Verbindungen der freien Geſelligkeit gilt, wiewol auch hier unter Umſtänden etwas einem Gemeingeiſt ähnliches ſich bildet, theils ſolche bei denen es nur auf ein beſtimmtes Zuſam-

[1] Epheſ. 2, 19. Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9.

menwirken ankommt ohne innere Zuſammenſtimmung, vielmehr ſo daß jeder dabei ſeine Zwekke für ſich haben kann. Und wenn es auch religiöſe Gemeinſchaften geben kann, welche ſich dieſem Charakter nähern: ſo gilt dies doch nicht von der chriſtlichen. Denn indem das was jeder an dem andern erkennt die gemeinſame Liebe zu Chriſto iſt: ſo iſt hierin ein ununterbrochen wirkſames einigendes Princip gegeben.

2. Wenn wir nun dieſes Beſtreben mit dem Ausdrukk Gemeingeiſt bezeichnen: ſo verſtehen wir darunter ganz daſſelbige wie im weltlichen Regiment, nämlich in Allen, die zuſammen eine moraliſche Perſon bilden, die ihnen gemeinſame Richtung auf die Förderung dieſes Ganzen, welche zugleich in Jedem die eigenthümliche Liebe zu jedem Einzelnen iſt. Bis hieher kann daher gegen unſern Saz nicht leicht eine Einwendung gemacht werden; wol aber, wenn man dieſen Inhalt deſſelben mit der Ueberſchrift vergleicht, und daraus mit Recht folgert, dieſer Gemeingeiſt ſolle der h. Geiſt und die Mittheilung deſſelben die des h. Geiſtes ſein, wird gar leicht der Verdacht entſtehn, als würde dieſer lezte Ausdrukk in einem ganz anderen Sinn genommen als ihn die h. Schrift nimmt. Allein wir dürfen alle die Vorſtellungen, die durch die Stellung des h. Geiſtes in der Trinitätslehre entſtanden ſind, theils um dieſe zu erläutern, theils auch um ſie zu widerlegen, wenn z. B. der h. Geiſt als ein höheres Einzelweſen dargeſtellt wurde, aber nur als ein erſchaffenes, nicht mit den Ausſagen der neuteſtamentiſchen Schriften verwechſeln, als welche uns den h. Geiſt immer nur in den Gläubigen darſtellen. Er wird verheißen der Geſammtheit [1]; und wo von einer urſprünglichen Mittheilung deſſelben die Rede iſt, da erfolgt dieſe in Einem Act an eine Mehrheit [2], welche aber eben dadurch eine Geſammtheit wird, zu gleicher Thätigkeit angetrieben und für einander einſtehend. In Allen aber wird er auch dargeſtellt als Einer und

[1] Joh. 16, 7 flgd. Ap. Geſch. 1, 4. 5.

[2] Joh. 20, 22. 23. Ap. Geſch. 2, 4.

derſelbe, und von ihm ſelbſt das verſchiedene, was er in Verſchiedenen bildet, als ſeine Gaben unterſchieden [1]. Und dies iſt nicht ſo gefaßt, als ob dadurch nur ein Vorzug angedeutet werden ſollte, den mehrere Einzelne haben, und dann natürlich ſo, daß er in Jedem eine beſtimmte Beſchaffenheit ſeiner Perſönlichkeit wäre, nur ähnlich und der Art nach dieſelbe mit der eines Anderen, wie wir es uns bei beſonderen Talenten und Vollkommenheiten vorſtellen: ſondern einerſeits wird er als eine wahre Einheit dargeſtellt, durch welche eben die Menge der Chriſten auch eine Einheit wird, und die vielen einzelnen Perſönlichkeiten ein wahres Geſammtleben oder moraliſche Perſon; andrerſeits aber wird er nicht Einigen gleichſam zerſtreut und unzuſammenhängend beigelegt als eine bald vorhandene und bald wieder verſchwindende
311 Erſcheinung, ſondern das Vorhandenſein deſſelben in jedem iſt die Bedingung ſeines Antheils an jenem Geſammtleben [2]; denn nur wenn in einer Perſon dieſer Gemeingeiſt des Ganzen anfängt ſich wirkſam zu beweiſen, weiß man, daß ſie ein Beſtandtheil des Ganzen iſt [3], ſo wie auch wenn ſich einer dieſem Ganzen anſchließt, man für ihn der Mittheilung des heiligen Geiſtes ſicher iſt [4]. Nun beſteht über ähnliches von jeher ein Streit auf dem Gebiet des Denkens, in wiefern was in Mehreren iſt doch auch Eines iſt, und welches oder in wiefern richtig iſt, daß ein Gedanke in Vielen oder eine Willensbewegung in Vielen eines ſei oder in jedem ein beſonderes; und wir haben hier Differenzen dieſer Art nicht zu entſcheiden, weder an ſich, noch auch indem wir voreilig die eine oder die andere als unverträglich mit dieſem Stükk des chriſtlichen Glaubens darſtellten: allein wir wollen auch dieſen Boden gar nicht betreten, ſondern nur zweierlei als Ausſage unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins aufſtellen. Zuerſt nämlich daß jene Einheit des Geiſtes in demſelben Sinn zu verſtehen iſt, wie jeder auch die eigenthümliche Geſtaltung der Menſchheit

---

[1] 1 Kor. 12, 4. [2] 1 Kor. 12, 3. Röm. 8, 9.
[3] Ap. Geſch. 10, 47. 19, 2. [4] Ap. Geſch. 2, 38.

in einem Volk als Eine anſieht, und auch derjenige, der nur den Einzelnen das Sein beilegt, doch ſagen kann, die Perſönlichkeit eines Jeden ſei die durch ſeine urſprüngliche Anlage modificirte Volksthümlichkeit. Denn eben ſo ſagen wir, das neue Leben eines Jeden ſei die durch den Zuſtand, in welchem die Wiedergeburt ihn findet, bedingte Wirkſamkeit dieſes in allen andern auf dieſelbe Art ſich erweiſenden Gemeingeiſtes; und die chriſtliche Kirche ſei eben ſo eines durch dieſen Einen Geiſt, wie ein Volk eines iſt durch jene in Allen gemeinſame und ſelbige Volksthümlichkeit. Dann aber auch zweitens, daß dieſer Gemeingeiſt auch 312
einer iſt, weil er in Allen von Einem und demſelben her iſt, nämlich von Chriſto; indem Jeder ſich der Mittheilung deſſelben als auf das genaueſte mit der Entſtehung des Glaubens in ihm zuſammenhangend bewußt iſt, und Jeder ihn auch in den Andern in demſelben Zuſammenhang erkennt. Wie ja auch der Glaube nur aus der Predigt kommt, welche immer auf den Auftrag Chriſti zurükkgeht, und alſo von ihm herſtammt. Wie aber in Chriſto ſelbſt alles von dem göttlichen in ihm ausgeht, ſo auch dieſe Mittheilung, die nun in Jedem, aber nicht in Jedem eine andere, ſondern in allen dieſelbe Kraft des neuen Lebens wird.

3. Eine andere Einwendung, welche noch gemacht werden könnte, iſt dieſe. Ausgehend davon, daß alle frommen Gemeinſchaften dazu beſtimmt ſeien in dem Chriſtenthum unterzugehn, alſo auch alle Völker beſtimmt in die chriſtliche Gemeinſchaft überzugehn: ſo würde dann der Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche auch der des menſchlichen Geſchlechts ſein. Nun aber muß es einen ſolchen auch geben in der Analogie mit dem volksthümlichen Gemeingeiſt, den wir nicht anders zu bezeichnen wußten als durch die Ausdrükke das Gattungsbewußtſein und die Liebe zur Menſchheit als Gattung. Dann iſt aber auch die Gattung eben ſo Eins wie die Kirche, und da es für daſſelbe Ganze nicht zwei Lebenseinheiten geben kann: ſo ſei das, was wir durch den Ausdrukk heiliger Geiſt bezeichnen wollten, voll-

kommen eins mit dem Gattungsbewußtſein. Mithin wäre entweder dieſes leztere ein übernatürliches, was doch niemand würde behaupten wollen, oder jenes muß ein natürliches ſein, und wenn von Chriſto ausgehend, dann doch von dem menſchlichen in ihm; ſo daß die Mittheilung des h. Geiſtes nichts anderes ſei, als das durch Chriſtum bewirkte Erwachen des reinen Gattungsbewußtſeins. Dieſes iſt für den jezt zu behandelnden Ge-
313 genſtand die folgerichtigſte Darſtellung derjenigen Anſicht, welche die Erwekkung und Verbreitung der allgemeinen Menſchenliebe als die eigentliche und weſentliche Frucht der Erſcheinung Chriſti betrachtet. Uns aber iſt nicht nur dieſes gewiß, daß unſere Theilnahme an dem h. Geiſt auch wirklich zu dem gehört, deſſen wir uns als durch Chriſtum mitgetheilt bewußt ſind; ſondern auch daß in Chriſto alles von der abſoluten und ausſchließenden Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins ausgeht. Und wenn wir auf der andern Seite unſer Selbſtbewußtſein, wie es noch unſern Antheil am dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit darſtellt, in Betrachtung ziehen: ſo finden wir darin ſo vielerlei Intereſſen der lediglich einzelnen aber auch der erweiterten Perſönlichkeit, daß das reine Gattungsbewußtſein als Impuls gebend ſich eben ſo wenig geltend machen kann, wie ein unter anderer Form abgefaßtes Sittengeſez, ſondern nur als Schranke dient für die perſönliche und erweiterte Selbſtſucht. Allerdings alſo iſt erſt durch Chriſtum als Stifter einer ſolchen Verbindung, welche alle Menſchen umfaſſen kann, und indem ſie ſich den Einzelnen aneignet, es in ihm lediglich auf den Menſchen ſchlechthin abgeſehen hat, das Gattungsbewußtſein mit dem Gottesbewußtſein zugleich und in Bezug auf daſſelbe zum kräftigen Impuls geworden. Eben deshalb aber iſt es in dieſer Kräftigkeit nicht ein natürliches Princip, welches ſich aus der menſchlichen Natur, wie ſie ohne Chriſtum geblieben ſein würde, von ſelbſt würde entwikkelt haben. Vielmehr kennen wir daſſelbe nur als die urſprünglichſte Aeußerung des h. Geiſtes, als Bewußtſein der in *Allen gleichen* Erlöſungsbedürftigkeit und auch in Allen gleichen

Fähigkeit in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen zu werden, und die allgemeine Menschenliebe nur als eins und dasselbe mit dem Wollen des Reiches Gottes in seiner ganzen Ausdehnung. Und nur in diesem Sinne sind uns der Gemeingeist der christlichen Kirche und die allgemeine Menschenliebe in jedem Christen als Liebe zu denen, welche dem Reiche Gottes schon 314
eingebürgert sind, und zu denen, welchen dieser Antheil werden soll, derselbe Eine heilige Geist.

§. 122. Der heilige Geist konnte als dieser Gemeingeist erst nach der Entfernung Christi von der Erde vollständig mitgetheilt und aufgenommen werden.

1. Vergleichen wir diesen Saz mit dem, was hierüber am häufigsten gehört wird, und nicht nur in der Behandlung des Gegenstandes vor der Gemeine sondern auch in der öffentlichen Lehre vorherrschend niedergelegt ist, wo nämlich das Ausgehen des Geistes zwar in der Trinitätslehre als zeitlos und ewig gesezt, aber die Ausgießung desselben als Anfang seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche erst an die Begebenheit des Pfingsttages gebunden wird: so würde zunächst das zu vertheidigen sein, daß vorher, wie hier wenigstens angedeutet wird, derselbe heilige Geist wenigstens unvollständig soll wirksam gewesen sein. Nun ist freilich wahr, daß Christus selbst seinen Hingang zur Bedingung macht von der Sendung des Geistes [1], aber eben so wahr daß er ihn ihnen selbst schon vor seiner gänzlichen Entfernung von der Erde mitgetheilt hat [2], ja daß er ihn auch schon früher bei ihnen voraussezt; denn was auf Christum sich beziehend eine göttliche Offenbarung in der Seele ist [3], das ist auch ein Werk des Geistes; und diese verschiedenen Ausfagen stimmen wol nicht leicht anders überein, als wenn, was Christus sie bei seiner

[1] Joh. 16, 7. [2] Joh. 20, 22. [3] Matth. 16, 17.

Himmelfahrt in Jeruſalem erwarten hieß [1], nur die völlige Sättigung mit dieſem Geiſt war. Gehen wir nun von der Erklärung aus, der heilige Geiſte ſei die innerſte Lebenskraft der chriſtlichen Kirche als eines Ganzen: ſo müſſen wir auch auf die beiden urſprünglichſten Lebensregungen zurükkgehn, nämlich die lebendige Empfänglichkeit und freie Selbſtthätigkeit, deren Beziehung auf einander erſt das Leben conſtituirt; ſo daß es um deſto vollkommner und entwikkelter iſt, je größer das Gebiet einer jeden iſt und je genauer ſie einander entſprechen. In dem Zuſammenſein der Jünger mit Chriſto entwikkelte ſich ihre Empfänglichkeit; und durch ihr ausharrendes Auffaſſen deſſen was er ihnen darbot, wurde der Grund zu ihrer künftigen Wirkſamkeit für das Reich Gottes gelegt. Daher, indem ſie ihr Auffaſſen auch ganz auf das von Chriſto verkündigte Reich Gottes bezogen, erkannten ſie auch dieſe Empfänglichkeit jeder in den Andern als daſſelbige auf gleiche Weiſe in Allen begründete und unterhaltene; und indem unter ihnen eine Gemeinſchaft der Auffaſſung ſtattfand, und auch jeder die Andern vor Chriſto in Frage und Antwort repräſentiren konnte [2], zeigt ſich dieſe Empfänglichkeit als der eine weſentliche Factor des Gemeingeiſtes, in welchem Sinn auch die rechte Auffaſſung Chriſti ſchon dem heiligen Geiſt [3] zugeſchrieben wird. Wogegen ihnen damals eine eigentliche Selbſtthätigkeit noch nicht zukam; ſondern was ihnen Chriſtus in dieſer Art zumuthete, das war nur eine übende, nicht die ausübende, eben deshalb auch nicht die freie ſondern nur eine zu jeder Aeußerung noch eines beſonderen Anſtoßes bedürftige Selbſtthätigkeit. Einen Uebergang zur Vollſtändigkeit derſelben zeigt uns die eben angeführte Mittheilung des Geiſtes in den Tagen der Auferſtehung. Denn das richtige Behalten und Vergeben der Sünde iſt der Hauptſache nach nur eine Aeußerung

[1] Ap. Geſch. 1, 4. 5. 8.

[2] Matth. 16, 16. Joh. 14, 8 — 9. 11 flgd.

[3] *1 Kor. 12, 3.*

der richtig gebildeten Empfänglichkeit für das, was ſich auf das Reich Gottes bezieht: aber indem dieſe Aeußerung nicht denkbar 316
iſt ohne eine Rükkwirkung auf den, deſſen Sünde vergeben wird oder behalten, ſo enthält ſie ſchon einen Uebergang zur freien Selbſtthätigkeit und offenbar prägt ſich in dieſen Aeußerungen, von denen vorausgeſezt wird, daß ſie darin einmüthig ſein werden, die Empfänglichkeit auf das beſtimmteſte als Gemeingeiſt aus.

2. War aber der Gemeingeiſt unvollſtändig, ſo kann auch zur Zeit des perſönlichen Daſeins Chriſti das Geſammtleben kein vollſtändiges geweſen ſein, worin ſich damals das Reich Gottes darſtellte; und auch dies war in der That der Fall. Denn ein Geſammtleben iſt noch um ſo weniger ein Gemeinweſen, je mehr es von einem einzelnen Leben abhängt. Denn theils iſt es dann nicht dazu gerüſtet im Wechſel von Tod und Erzeugung immer daſſelbe zu bleiben, theils auch ſoll ein Geſammtleben zwar Eines ſein aber nicht ein Einzelner. Je mehr aber Alle von Einem abhängen, und Jeder von dieſem ſeine Bewegung erhält: um deſto mehr ſind Alle nur ſeine Werkzeuge oder Gliedmaßen, und das Ganze nur eine Erweiterung dieſer Einen Perſönlichkeit. Oder wenn man auch auf die Mannigfaltigkeit der einzelnen Leben ſehen will: ſo gleicht das Ganze mehr einer Hausgeſellſchaft oder einer Schule als einem Gemeinweſen. So betrachteten die Alten jeden Staat, in welchem Alle unbedingt dem Willen eines Einzelnen unterworfen ſind, als ein erweitertes Hausweſen, worin ſich viele belebte Werkzeuge nach dem Befehl eines Einzigen bewegen; und Schule iſt uns jedes geiſtige Geſammtleben, welches ganz an der Denkkraft und Verknüpfungsweiſe eines Einzelnen hängt, welche mehreren gemeinſam aufgeprägt wird. Und ſo war allerdings auch das Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern auf der einen Seite eine Hausgenoſſenſchaft, auf der andern Seite eine Schule. Ein Hausweſen aber zerſtreut ſich mit dem Tode des Hausherrn, und wenn nicht ein neues Band 317
für die Glieder deſſelben ſich ſchlingt, ſo zerſtreuen ſie ſich einzeln; und auch in einer Schule, wenn nicht ein anderer gemein-

samer Impuls entritt als die urſprüngliche Lehrbegierde und Anhänglichkeit, findet nach dem Tode des Meiſters keine weitere Fortentwikklung ſtatt, ſondern die frühere Vereinigung verliert ſich allmählig. Und ſo finden wir die Jünger nach dem Tode Chriſti im Begriff ſich zu zerſtreuen, und bis zu ſeiner Himmelfahrt die Stätigkeit ihres Zuſammenſeins unterbrochen und zur völligen Geſtaltloſigkeit verringert. Es durfte aber während des Lebens Chriſti nicht anders ſein, als daß Jeder hauptſächlich an ihm hing und von ihm empfangen wollte, ohne daß einer ſich reif gehalten hätte zu freier Selbſtthätigkeit in dem zu bildenden Reiche Gottes.

3. Nun könnte freilich Jemand ſagen, wenn wir nicht das feſthalten wollen, daß der heilige Geiſt eine ganz eigenthümliche, wenn auch durch Chriſtum bedingte, doch nicht ſo mit ſeinen früheren Einwirkungen zuſammenhängende göttliche Mittheilung ſei: ſo ſei auch der Unterſchied nicht haltbar, der hier geltend gemacht werden ſoll. Denn unſren eignen Ausſagen nach gehe in der Lebensgemeinſchaft der Wiedergeborenen mit Chriſto alles immer von lezterem aus, mithin ſei auch jezt in jedem ſtreng genommen nur Empfänglichkeit und nicht Selbſtthätigkeit. Daher ſei auch das Geſammtleben jezt nicht mehr als damals ein Gemeinweſen; denn die Selbſtthätigkeit ſei auch damals ſchon wie jezt vollkommen in Chriſto geweſen, und das Zuſammenleben der Gläubigen ſei auch jezt nur gegenſeitige Mittheilung deſſen, was Jeder von Chriſto empfangen hat. Allein hierauf iſt zu entgegnen, daß als wir die Art, wie die Erlöſung ſich verwirklicht, nur in dem einzelnen Menſchen für ſich anſchauten, dies eine unvollſtändige Betrachtung war, bei der wir auf die gegenwärtige von vorn herein dadurch verwieſen, daß wir ſagten, ſchon die vorbereitenden Gna-
318 denwirkungen kämen jedem aus dieſem Gemeinweſen. Daß nun in den Wiedergebornen alles von Chriſto ausgeht, das galt von der Mittheilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit, welche nur in dem reinen auf das Reich Gottes gerichteten Willen beſteht; in den einzelnen Zwekkbegriffen, ſagten wir, ſei dieſe ſchon nicht

mehr. Fragen wir alſo, wie uns aus jenem reinen Willen die einzelnen Zwekkbegriffe entſtehen: ſo geſchieht dies nur in dem Geſammtleben. Denn unmittelbar werden ſie keinem mehr von Chriſto gegeben, und keinem wird etwas einzeln von Chriſto befohlen, wie es damals den Jüngern geſchah; ſondern wie kein Einzelner etwas allein ausrichten kann im Reiche Gottes, ſo kann auch in keinem ein Zwekkbegriff zur wirklichen Geſtaltung kommen, als von welchem er vorausſieht, daß er von Andern werde unterſtüzt werden, alſo als wozu auch in Andern ſchon der Keim liegt. Und durch jeden ſolchen gemeinſamen Impuls wird wiederum nur ſoviel wirklich gefördert, als ein richtiges Gemeinbewußtſein dabei zum Grunde lag. Hier iſt alſo in den Einzelnen nicht nur Empfänglichkeit, und ſeine wirkliche thätig eingreifende Selbſtthätigkeit iſt nicht nur die durch ihn hindurchgehende Thätigkeit Chriſti; aber der in dieſer Selbſtthätigkeit ſich äußernde Gemeingeiſt iſt nur inſofern der heilige Geiſt, als die eingeleitete Thätigkeit in der Fortſezung der Thätigkeiten Chriſti liegt. Auch iſt die Empfänglichkeit der Einzelnen nicht mehr wie zu den Zeiten des Lebens Chriſti nur die für das unmittelbar von Chriſto ausgehende, ſondern ſie iſt auch Empfänglichkeit für die Selbſtthätigkeit der Andern. — Wollen wir nun auch hierauf den allgemeinen Kanon anwenden, daß alles, was weſentlich mit unſerm Antheil an der Erlöſung zuſammenhängt, in uns eben ſo ſein muß wie in den erſten Jüngern: ſo werden wir ſagen, daß ſo lange alle Selbſtthätigkeit nur in Chriſto geweſen, in ihnen aber nur Empfänglichkeit, ſei auch das Reich Gottes im engeren Sinn nur in Chriſto allein; die Jünger aber hätten 319
nur den äußeren Kreis der vorbereitenden Gnadenwirkungen repräſentirt, in welchem auch nur Empfänglichkeit iſt. Und eben ſo wie damals in den Jüngern muß ſich auch jezt in Jedem die erinnernde Auffaſſung Chriſti zur ſelbſtthätigen Nachbildung geſtalten, und dieſe gemeinſame Allen einwohnende und in Jedem durch Alle ſich berichtigende die perſönliche Thätigkeit fortſezende Selbſtthätigkeit in ihrer Einheit und Selbigkeit, die wir mit

vollem Recht den Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche nennen, entſpricht allem, was Chriſtus von dem heiligen Geiſt verheißt, und was als ſeine Wirkung dargeſtellt wird. Alles zuſammenfaſſend werden wir daher ſagen können, wie ſich in den Jüngern nach der Entfernung Chriſti ihre gemeinſame Auffaſſung ſeiner in eine ſelbſtthätige Fortſezung ſeiner Gemeinſchaftbildenden Thätigkeit umſezte, und erſt dadurch daß dieſe ſo auf die fixirte Auffaſſung Chriſti bezogen zum unvergänglichen Gemeingeiſt wurde, die chriſtliche Kirche entſtanden iſt: ſo muß auch Jedem, der in dem Kreiſe der vorbereitenden Gnade durch die Wirkungen des chriſtlichen Lebens auf ihn und in der Durchſtrömung der Thätigkeit Anderer durch ihn dieſen chriſtlichen Gemeingeiſt nur als Empfänglichkeit beſaß, ebenfalls ſo wie durch den Glauben das Walten des Reiches Gottes in ihm begründet iſt, ſein Bezugnehmen auf die in dem Geſammtleben fixirte Auffaſſung Chriſti ſich in ſolche Selbſtthätigkeit umſezen; und dies iſt die Mittheilung des göttlichen Geiſtes. Ließe ſich nun die rechtfertigende göttliche Thätigkeit denken unter der Form von einzelnen göttlichen Handlungen: ſo müßten wir ſagen, daß jezt dieſe Mittheilung gleichſam der lezte Moment dieſes Actes für jeden ſei, zu Lebzeiten Chriſti aber ſei dieſer lezte Act gleichſam aufgeſchoben worden bis nach ſeiner Entfernung von der Erde. Da wir aber keine einzelnen und zeitlichen göttlichen Acte annehmend zu einer ſolchen paradoxen Formel nicht genöthigt ſind: ſo werden wir die Gleichheit zwiſchen den erſten Jüngern und uns eben ſowol ausdrükken können, wenn wir ſagen, ſie hätten auch zur Zeit Chriſti, eben weil ſie in ſeiner Lebensgemeinſchaft aufgenommen geweſen, auch das Princip des neuen Lebens ſchon nicht nur als Empfänglichkeit, ſondern auch als Selbſtthätigkeit gehabt, nur daß dieſe ſo lange ſie Chriſtum unter ſich hatten ganz in dem fortgeſezten Willen von ihm zu empfangen aufging, mithin ein wahrhaft gemeinſames erſt hernach werden, und ſich als heiliger Geiſt manifeſtiren konnte. Dieſe Verhältniſſe ſind es, die in den folgenden Lehrſäzen genauer ſollen entwikkelt werden.

§. 123. Erſter Lehrſaz. Der heilige Geiſt iſt die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Form des das Geſammtleben der Gläubigen beſeelenden Gemeingeiſtes.

1. Wie wir in der Lehre von Chriſto, als wir die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen in ſeiner Perſon behandelten, die Frage ganz bei Seite geſtellt haben, ob dieſes göttliche abgeſehen von der Vereinigung mit der menſchlichen Natur etwas als zweite Perſon der Gottheit beſonderes und relativ geſchiedenes in dem göttlichen Willen geweſen ſei und noch ſei oder nicht: ſo müſſen wir auch hier, indem wir eine ähnliche Formel für den heiligen Geiſt aufſtellen, dieſe Betrachtung, ohnerachtet uns die Dreiheit jezt vollſtändig gegeben iſt, dennoch gleichfalls ausgeſezt ſein laſſen, indem für dieſen Ort nur gehört, von dieſer Beziehung zwiſchen dem höchſten Weſen und der menſchlichen Natur, ſofern ſie mit ihren Wirkungen in unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein vorkommt, zu handeln. Da nun die Wirkungen derſelben erſt in dem nächſten Hauptſtükk vollſtändig nachgewieſen werden, und der Inhalt des folgenden Abſchnittes uns auch ſchon 321
angewieſen worden: ſo kann das Zuſammenfaſſen dieſer Verhältniſſe in der Trinitätslehre erſt an dem Schluß unſrer ganzen Darſtellung Plaz finden. Etwas anderes aber müſſen wir hier ſchon bevorworten. Unſere Erklärung nämlich iſt gar nicht gemeint alle Stellen in unſern heiligen Schriften zu umfaſſen, worin, und eben ſo wenig alle Arten, wie in dogmatiſchen Verhandlungen dieſer Ausdrukk vorkommt, ſondern wir haben es hier nur mit dem heiligen Geiſt in der chriſtlichen Kirche zu thun, und laſſen es ganz dahingeſtellt ſein, ob der Ausdrukk außer dieſem Verhältniß gebraucht daſſelbe bedeute oder nicht. Dies heißt aber ſoviel, daß für uns nicht daſſelbe iſt mit dem hier zu behandelnden der heilige Geiſt, dem ein Antheil an der Schöpfung der materiellen Welt zugeſchrieben wird [1], oder aus deſſen Einwoh-

[1] Gen. 1, 2. Pſ. 33, 6. Vgl. Augustin de Gen. ad litt. cap. 4.

nung ausgezeichnete Talente allerlei Art entſpringen [1] ja auch der nicht, von dem bei der Menſchwerdung Chriſti Erwähnung geſchieht, wenigſtens nicht ſofern ihm eine phyſiſche Wirkung dabei zugeſchrieben wird [2], ſo genau übrigens auch dieſe an ſich mit der chriſtlichen Kirche zuſammenhängt. Ja auch den Sprachgebrauch ſondern wir ab, nach welchem der heilige Geiſt ſchon vor der Erſcheinung Chriſti als in den Propheten thätig geweſen [3] dargeſtellt wird; damit wir nicht genöthiget werden den Gemeingeiſt der jüdiſchen Theokratie und den der chriſtlichen Kirche zu identificiren. Und hierin haben wir, ſo ſehr auch der Buchſtabe entgegen zu ſein ſcheint, doch den Geiſt der neuteſtamentiſchen heiligen Schrift für uns. Denn in Chriſti Verheißun-
322 gen [4] des Geiſtes der Wahrheit iſt auch nicht der leiſeſte Anklang davon, daß dieſer etwas ſchon früher da geweſenes und nur eine Zeit her verſchwundenes ſei, oder überhaupt daß er noch irgend etwas ſei außer für die Jüngerſchaft Chriſti. Auch wären die Jünger dann offenbar Propheten geweſen, und Chriſtus hätte ſchwerlich ſagen können, daß die Prophetie mit Johannes abgeſchloſſen ſei [5].

2) Gehn wir nun — vorläufig mit Beiſeitſezung deſſen was wir in den beiden lezten Säzen aufgeſtellt haben — darauf zurükk, daß in der Kirche von jeher und ſo auch ſchon in den neuteſtamentiſchen Schriften alle in der chriſtlichen Kirche wirkſamen Kräfte, nicht etwa nur die Wundergaben, denn dieſe ſind hiebei ganz zufällig auf den heiligen Geiſt zurükkgeführt worden ſind [6], und fragen was damit von jeher ſei gemeint geweſen: ſo wird folgendes wol müſſen zugeſtanden werden. Zuerſt daß ſie nicht etwa auch außerhalb der chriſtlichen Kirche zu finden ſind,

---

[1] 2 Moſes 31, 2—5. [2] Matth. 1, 18. Luk. 1, 35.
[3] Jeſ. 34, 16. 61, 1. Micha 3, 8.
[4] Joh. 14, 16. 17. 16, 7. flgd.
[5] Matth. 11, 13. Luk. 16, 16.
[6] 1 Kor. 12. Eph. 1, 17. 2 Tim. 1, 7.

und ſich mithin weder durch die allgemeine Einrichtung der menſchlichen Natur auch anderwärts entwikkeln — denn ſonſt wäre ja auch Chriſtus überflüßig — noch auch von irgend einer andern göttlichen Veranſtaltung aus [1]. Zweitens daß dieſer Geiſt nicht etwa zwar etwas übernatürliches und geheimnißvolles iſt aber doch nicht unmittelbar göttlich, ſondern ein höheres zwar aber doch erſchaffenes und mit dem Menſchen auf verborgene Weiſe ſich in Beziehung ſezendes Weſen. Dies hat die chriſtliche Kirche mit Recht auf dieſelbe Weiſe und in demſelben Sinn verworfen wie alle arianiſirenden Vorſtellungen von Chriſto. Denn wie in Chriſto auch das menſchliche nicht mehr menſchlich ſein würde, wenn wir es uns mit einer höheren Natur zuſammendenken müßten in Einer Perſon: ſo würde auch unſer eignes 323
und aller Gläubigen Leben nicht mehr als menſchlich zuſammenhängend erſcheinen, wenn wir unſer Bewußtſein und Handeln beſtimmt denken ſollten durch Einflüſſe einer übermenſchlichen Natur. Drittens daß aber auch der heilige Geiſt nicht etwa zwar etwas göttliches iſt, aber nicht mit der menſchlichen Natur vereinigt ſondern nur auf dieſelbe irgendwie von außen wirkend. Denn von außen geht nur durch die Sinne etwas in uns ein, was aber zu unſern Handlungen immer nur die Veranlaſſung wird; wie aber nun auf dieſe Veranlaſſung gehandelt wird, dies iſt eine von innen ausgehende Beſtimmung, jenes Gebiet aber gar nicht das des heiligen Geiſtes ſondern nur dieſes. Daß uns die Veranlaſſungen von außen gegeben werden, hindert die Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins und unſerer Selbſtbeſtimmung nicht; dieſe Einheit wäre aber ſogleich aufgehoben wenn uns Beſtimmungen von außen gegeben würden. Und giebt es Schriftſtellen größtentheils durch den prophetiſchen Sprachgebrauch beſtimmt, welche eine ſolche äußere Wirkung buchſtäblich zu behaupten ſcheinen [2], ſo werden dieſe eben ſo beſtimmt den Buchſtaben

---

[1] Gal. 3, 2—5.

[2] Ap. Geſch. 1, 5. 2, 3. 8, 29. 39. 10, 19. 44.

anderer Stellen gegen ſich haben [1]. Es läßt ſich auch gar nicht denken wie die Gaben deſſelben könnten in uns ſein [2], er ſelbſt aber ſollte außer uns ſein und bleiben; eben ſo wenig wie er ſollte von außen auf uns wirken können anders als mittelſt menſchlicher Rede und Darſtellung, welches ja heißt in ſofern er in einem andern iſt und wirkt. Auf wen er aber wirkt, der iſt dadurch noch nicht ſeiner theilhaftig; ſondern nur in wem und aus wem er wirkt [3], der hat ihn empfangen. Und ſo wirkt er
324 auch in einem Jeden die Gaben, und wir ſind uns nicht der Gaben zwar als innerer, der Kraft aber welche ſie bewirkt als einer äußeren bewußt; ſondern wir unterſcheiden denjenigen auf den noch der Geiſt wirkt, als einen in welchem noch keine Gaben gewirkt ſind, von dem im Stand der Heiliguug begriffenen, in welchem der heilige Geiſt die Gaben wirkt [4]. Mithin ſind wir uns, wie auch die Schrift ſagt, des Geiſtes und der Gaben beider als eines innerlichen bewußt; der Gaben aber als anderer in Anderen, des Geiſtes hingegen als Eines in Verſchiedenen ohnerachtet der Verſchiedenheit der Gaben. Hieraus folgt nun als das Zeugniß der erſten Beſizer des heiligen Geiſtes, daß ſie denſelben als eine eigenthümliche jedoch von der Anerkennung des Seins Gottes in Chriſto nicht zu trennende göttliche Wirkſamkeit in der Gläubigen darſtellen. Beides hängt aber auch genau zuſammen. Denn wäre in der Perſon Chriſti nicht göttliches in die menſchliche Natur gekommen, es wäre aber in den Gaben des heiligen Geiſtes göttliches: ſo könnte dieſes nicht von Chriſto ausgegangen, ſondern müßte einzeln auf ſchlechthin wunderbare Weiſe mitgetheilt worden ſein. Aber dann müßte es auch immer wieder eben ſo mitgetheilt werden können, ohne daß jedoch wegen der abſoluten Willkührlichkeit ein ſolcher vermeintlicher Beſizer irgend einen Anſpruch darauf machen dürfte, auch von Andern als

---

[1] Mark. 13, 11. Röm. 8, 9. 11. 1 Kor. 6, 19. Gal. 4, 6. Jak. 4, 5.
[2] 1 Kor. 12, 7.
[3] Ap. Geſch. 10, 44 — 47. Gal. 5, 22. Epheſ. 5, 9.

ſolcher anerkannt zu werden; ſo daß grade das Aufeinander wirken und Miteinander wirken aufgehoben würde, und jeder der den heiligen Geiſt hätte ihn auch nur für ſich allein hätte; welches die Kirche von jeher als ihrem Bewußtſein widerſprechend verworfen hat. Sollte hingegen durch Chriſtum Göttliches in die menſchliche Natur zwar gekommen ſein, aber es wäre nach dem Verſchwinden ſeiner Perſon nicht auch in der menſchlichen Natur auf Erden geblieben: ſo könnte auch in derſelben nichts von 325
dem geblieben ſein was in Chriſto von dem Sein Gottes in ihm abhängig war; mithin gäbe es keine Mittheilung der unſündlichen Vollkommenheit und der ungetrübten Seligkeit Chriſti.

3. Daß alſo mit dem, was in den vorigen beiden Säzen als Ausſage über unſer Bewußtſein aufgeſtellt worden, auch das Zeugniß der erſten Jünger Chriſti zuſammen ſtimmt, leuchtet ein, und es iſt nur noch aus beiden der Ausdrukk unſeres Sazes zu rechtfertigen. Iſt aber der h. Geiſt eine wirkſame geiſtige Kraft in den Seelen der Gläubigen: ſo müſſen wir entweder ihn als mit der menſchlichen Natur in ihnen verbunden vorſtellen, oder wir müſſen die Einheit ihres Daſeins aufheben, wenn ſie eines Theils ſolche ſind, in denen ſich die menſchliche Natur wirkſam erweiſt, anderntheils ſolche, in denen ſich der von der menſchlichen Natur geſonderte h. Geiſt wirkſam beweiſt; welche Annahme ſo ſehr eine gänzliche Zertrennung in dem menſchlichen Leben hervorbrächte, daß ſie doch nie würde aufrecht erhalten werden können. Ueber eine beſtimmte Wirkſamkeit des h. Geiſtes iſt zwar die Theorie auf eine ſolche Spize getrieben worden; aber nicht als dieſe Wirkſamkeit noch ſtatt fand, ſondern erſt lange nachdem ſie aufgehört hatte. Zu erledigen iſt alſo nur noch, daß dieſe Vereinigung in der Form des Gemeingeiſtes beſteht. Alles aber, auch in der menſchlichen Natur wenn wir ſie unabhängig von der Erlöſung betrachten, was in allen Individuen der Gattung als geiſtige Kraft vollkommen daſſelbe und keiner individualiſirenden Modification fähig iſt, vor allem an-

dern mithin die Vernunft, ſehen wir nicht als etwas nach Maaßgabe der Einzelweſen vervielfältigtes an, ſondern als in Allen und Jedem daſſelbige. Sondern wir nun den Geiſt von den Gaben, welche allerdings individuell modificirt und perſönlich ſind: ſo iſt Jener in Allen, die ſeiner theilhaft ſind, nur Einer und derſelbe, ohne vermehrt zu werden, wenn der Theilnehmer mehrere
326 oder vermindert wenn ihrer wenigere werden, und ohne in dem Einen irgend etwas zu ſein, was er in dem Andern nicht wäre, ausgenommen daß er in dem Einen ſich als derſelbe ſchon ſtärker zeigt, wenn in dem Andern noch ſchwächer. Er iſt aber nicht allein in ſofern Einer in Allen als ſein Leben und Wirken in dem Einen nicht unterſchieden werden kann von dem in dem Andern; ſondern, wie wir ſchon oben geſagt, daß überhaupt Jeder nur in der Gemeinſchaft und durch ſie zu dem neuen Leben gelangt, ſo hat auch Jeder ſeinen Antheil an dem h. Geiſt nicht in ſeinem perſönlichen Selbſtbewußtſein für ſich betrachtet, ſondern nur ſofern er ſich ſeines Seins in dieſem Ganzen bewußt iſt, d. h. als Gemeinbewußtſein. Daher iſt nun auch die Vereinigung der göttlichen mit der menſchlichen Natur in den Gläubigen nicht eine perſonbildende, denn ſonſt wäre ſie von der in Chriſto nicht zu unterſcheiden, und der Unterſchied zwiſchen Erlöſer und Erlöſten wäre aufgehoben. Betrachten wir den Einzelnen in dem ihm angebornen und angeſtammten Geſammtleben: ſo giebt es dort einen ſolchen Unterſchied nicht, wie auch die ſchon oben [1] aufgeſtellte Formel ausſagt. Iſt aber die Rede von einem Geſammtleben, in welches der Einzelne erſt eintritt, nachdem ſeine Perſönlichkeit bis auf einen gewiſſen Punkt entwikkelt iſt: ſo kann man nicht ſagen, daß die Perſönlichkeit nichts anderes iſt als der ſich eigenthümlich geſtaltende Gemeingeiſt; ſondern ſie wird nur eben dieſes immer mehr. Könnten wir das mit der Wiedergeburt beginnende neue Leben des Einzelnen iſoliren und für ſich zuſammenſtellen: ſo würden wir freilich ſagen können, dies Leben

[1] §. 121, 2.

sei gänzlich durch den h. Geist bestimmt, und die neue Kreatur sei nichts anderes als der h. Geist selbst im bewußten Besiz dieses eigenthümlichen Mischungsverhältnisses menschlicher Naturkräfte. Allein das neue Leben ist kein sich selbst gleiches Ganze 327
und durchdringt nicht gleichmäßig den ganzen Organismus der Person. Sondern die Person, die stetige Einheit des Selbstbewußtseins, ist eine Mischung von Getrenntsein und Vereinigtsein des göttlichen und menschlichen; und wenn auch Einer wirklich dazu gelangte, daß das neue Leben sich über sein ganzes Wesen verbreitet, so gehörte doch immer zu seiner Person auch der vor der Wiedergeburt verflossene Theil seines Lebens. Die das neue Leben constituirende göttliche Wirksamkeit in dem Einzelnen ist endlich auch deshalb Gemeingeist, weil sie theils ohne alle Berükksichtigung besonderer persönlicher Eigenschaften in jedem ist, sofern er der Gemeinschaft angehört, durch deren Wirksamkeit auch seine Wiedergeburt bedingt war, und aus welcher durch die Predigt im weitesten Sinne des Worts dieses neue Leben in ihn eben so übergegangen ist, wie es sich in den Jüngern gestaltet hat durch die Kraft des sich mittheilenden Lebens Christi, theils auch weil sie den Einzelnen nur für die Gemeinschaft in Besiz nimmt und ihn selbst nur dazu bildet, damit sie und so wie sie am besten durch ihn für das Ganze wirken kann.

§. 124. Zweiter Lehrsaz. Jeder Wiedergeborene ist des heiligen Geistes theilhaftig, so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo giebt ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt.

1. Wenn wir uns die Frage, wie sich die Erlösung an den menschlichen Seelen realisirt, dahin beantwortet haben, es geschehe durch das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi; und hier die Forderung aufgestellt wird, daß Jeder müsse des heiligen Geistes theilhaftig werden: so ist dies keineswegs so zu verstehen, als sei dieses der Sache nach zweierlei, und als geschehe

mit dem Wiedergeborenen noch etwas beſonderes, indem er des h. Geiſtes theilhaftig wird. Und wie der Sache nach ſo auch
328 der Zeit nach iſt nicht beides zu unterſcheiden, ſondern genau genommen müßte es heißen, Jeder indem er wiedergeboren wird, wird er auch des heiligen Geiſtes theilhaftig. Denn das Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft Chriſti ſchließt zugleich in ſich, ſowol daß wir uns der Kindſchaft Gottes als daß wir uns der Herrſchaft Chriſti bewußt ſind, wie denn beides auch ſchon die Schrift der Einwohnung des heiligen Geiſtes zuſchreibt [1], und ſo können auch wir uns nicht vorſtellen, wie das eine ſein könnte, wenn das andere fehlte. Vielmehr wenn wir dichtungsweiſe annehmen, wir könnten uns in einem ſolchen das Reich Gottes darſtellenden Geſammtleben finden und von dem heiligen Geiſt als dem Gemeingeiſt deſſelben getrieben, nur daß wir von einem ſolchen Urheber wie Chriſtus iſt nichts wüßten: ſo würden wir doch, wenn wir dieſen Zuſtand dem ſündhaften Geſammtleben gegenüber ſähen jenen nicht aus dieſem ableiten können, mithin auch weil in allen Gliedern jenes Geſammtlebens die Sünde zwar nicht gewollt wird aber doch immer noch iſt, daſſelbe nicht für in ſich ſelbſt begründet — das heißt für ſo wie es iſt auch urſprünglich entſtanden — halten dürfen, weil es nämlich ſonſt auch von andern Punkten aus eben ſo müßte entſtehen können. Welches beiläufig geſagt auch der Grund iſt, warum die, welche überall von einer ſolchen unvollkommnen und zertheilten göttlichen Offenbarung ausgehn, ſich ſo leicht gegenſeitig wenn auch bekämpfen doch anerkennen. So lange wir alſo nicht zugleich annehmen, daß andere ſolche Gottesreiche unabhängig von der chriſtlichen Kirche auch anders wo und wann entſtehen können: ſo werden wir doch genöthigt ſein einen Urſprung anzunehmen außerhalb des Geſammtlebens der Sünde, von welchem dieſe göttliche Mittheilung innerhalb deſſelben abzuleiten iſt. Dann aber iſt auch
329 die Mitgliedſchaft in dieſem Geſammtleben zugleich das Hineinge-

---

1 Kor. 12, 3. Gal. 4, 6.

ſtellſein in den Wirkungskreis dieſes einzigen Urhebers. Und ſo finden wir auch den Glauben ſich ausſprechend, daß eine ſolche Ausgießung des Geiſtes nicht möglich geweſen wäre, als nur nachdem der Sohn Gottes erſchienen war und auf den Grund ſeiner perſönlichen Wirkſamkeit, worin nun auch ſchon liegt daß, unſere Theilnahme an jenem Geiſt und unſer eigner Zuſammenhang mit der Lebenswirkſamkeit Chriſti nur daſſelbe iſt. — Eben ſo wenn wir umgekehrt bei Chriſto anfangend den Saz nicht aufgeben, daß die Vereinigung des göttlichen mit ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit zugleich eine Begabung der geſammten menſchlichen Natur geweſen ſei: ſo folgt daraus nicht nur im allgemeinen, daß es auch nach ſeiner Entfernung eine Fortſezung dieſer Vereinigung geben muß, ſondern auch da ſie von jener ausgehn ſoll, daß wo ſie iſt auch ein Zuſammenhang mit Chriſto ſein muß und umgekehrt. Und da nach Chriſti Entfernung die Erweiterung des Zuſammenhanges mit ihm nur von der Gemeinſchaft der Gläubigen ausgehn kann, ſo muß dieſes dreies in die Gemeinſchaft der Gläubigen durch ſie hineingezogen werden und am heiligen Geiſte Antheil haben und in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto hineingezogen ſein nur eines und daſſelbe bedeuten.

2. Hiebei iſt es ſehr natürlich zu fragen, wie ſich die beiden Ausdrükke gegen einander verhalten, deren ſich derſelbe Apoſtel bedient, daß Chriſtus in uns lebt, und daß der Geiſt Gottes uns treibt [1]. Wenn nun derſelbe ſagt, die der Geiſt Gottes treibt, ſeien Gottes Kinder: ſo mußte er entweder dem andern widerſprechen, welcher ſagt, die Chriſtum aufgenommen haben ſind Gottes Kinder, und das wird niemand glauben, oder auch hier iſt dieſes beides, das Leben Chriſti in uns und das Treiben des Geiſtes in uns, Eines in jenem Dritten nämlich der Kindſchaft Gottes; und es giebt entweder zwei verſchiedene Arten der Kindſchaft Gottes — was keiner von uns zugeben wird eben ſo 330

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 14.

wenig als Paulus oder Johannes — oder beides ist dasselbe. Sollen wir die Frage aus dem Zusammenhang der kirchlichen Ausdrükke beantworten: so ist zuerst der lezte Ausdruk in einem höheren Grade eigentlich als der erste, und hat deshalb auch mehr Raum in der Schulsprache und in derjenigen Formation der asketischen gewonnen, welche auf die leichte Verständlichkeit einen vorzüglichen Werth legt. Der erste hingegen ist in der Schulsprache sehr zurükgetreten, und hat vorzüglich Raum gewonnen in derjenigen asketischen, welche man mystisch zu nennen pflegt. Bedenken wir nun noch, daß der heilige Geist auch der Geist Christi genannt wird: so ergiebt sich gleich, daß wir auch anderwärts auf eine eigentlichere Weise sagen, der Geist eines Andern lebe in uns, als der Andere selbst lebe in uns, ohne doch daß wir durch das eine etwas anderes andeuten wollen als durch das Andere. Mithin würde schon desfalls unter dem Einen nichts anderes verstanden werden können als unter dem Andern. Nehmen wir nun die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen in Christo dazu: so kann offenbar das menschliche nur in uns sein als das richtig aufgefaßte Bild, das göttliche aber allerdings auch als kräftiger Impuls, wenngleich nicht so die ganze Person ausschließlich bestimmend wie in ihm, aber auch nur in und mit seinem richtig aufgefaßten Bilde, welches sich auch nur in dem Maaß richtiger und vollkommen in uns gestalten kann, als jenes göttliche es uns verklärt. Eben dasselbe aber ist auch das Geschäft des h. Geistes, Christum in Erinnerung zu bringen und zu verklären. Und so zeigt sich auf alle Weise beides als eines und dasselbe. — Dasselbe Ergebniß erhalten wir auch, wenn wir den Gehalt beider Ausdrükke vergleichen ihren Wirkungen nach. Denn denken wir uns vollkommen in der Lebensgemeinschaft Christi; so werden dann auch alle unsere Handlungen angesehen
331 werden können als die seinigen. Aber auch der h. Geist, wenn er auf der einen Seite uns bei der Erkenntniß Christi in alle Wahrheit leitet, kann auf der andern nicht uns zu andern Handlungen leiten als auch zu solchen, aus welchen Christus erkannt

werden kann; und die Früchte des Geiſtes ſind nichts anderes als die Tugenden Chriſti. Denn einen Antrieb des göttlichen Geiſtes in unſern Seelen anerkennen, der nicht in Verbindung zu bringen wäre mit dem, was wir als Handlungsweiſe Chriſti aus ſeinen Worten und ſeinem Leben aufgenommen haben, das hieße allen Schwärmereien die Thüre öffnen, welchen ſich die evangeliſche Kirche von je her auf das ſtandhafteſte entgegengeſezt hat. Das Treiben des h. Geiſtes in uns iſt alſo nie etwas anderes als göttlicher Antrieb zur Gemäßheit mit dem was Chriſtus vermöge des Seins Gottes in ihm menſchlich geweſen iſt und gewirkt hat. Und das Leben Chriſti in uns iſt nichts anderes als Wirkſamkeit für das Reich Gottes durch das Zuſammenfaſſen der Menſchen in der von ihm ausgehenden Liebe, das heißt Kraft des chriſtlichen Gemeingeiſtes. — Und hieraus erklärt ſich auch, wenn doch an Chriſtum glauben und Chriſtum in ſich lebend haben daſſelbe iſt, wie auf der einen Seite geſagt werden kann, daß der h. Geiſt den Glauben hervorbringe, auf der andern, daß der h. Geiſt ſelbſt durch den Glauben komme [1]. Nämlich durch die Thätigkeit derer, welche ſchon Antheil an ihm haben, bewirkt der h. Geiſt den Glauben in Andern, in ſofern ſie durch jene zur Anerkenntniß des göttlichen und heilbringenden in Chriſto gelangen, und dadurch wird in eben dieſen der h. Geiſt das ſie bewegende Princip. Und ſo iſt eben dieſes, daß wie das göttliche Weſen mit der menſchlichen Perſon Chriſti verbunden war, ſo es auch, ſeitdem Chriſti perſönliche Einwirkungen aufgehört haben, und es folglich in keinem Einzelnen mehr perſönlich wirkſam iſt, 332
ſich in der Gemeinſchaft der Gläubigen als deren Gemeingeiſt wirkſam erweiſt, die Art und Weiſe wie das Werk der Erlöſung ſich in der Kirche fortſezt und verbreitet.

3. Wenn nun beide Ausdrükke ihrem Inhalte nach gleichbedeutend ſind, ſo ſind weder diejenigen Chriſten zu tadeln, welche ihre Erfahrungen in dem Gebiet der Gnade am liebſten als das

[1] 1 Kor. 14, 3. Gal. 3, 5. 14.

unmittelbare Sein und Leben Chriſti in ihnen bezeichnen, eben ſo wenig aber auch diejenigen, welche die Erklärung ihres neuen Lebens lieber und faſt ausſchließend durch die Einwohnung des Geiſtes Gottes in uns beſchreiben. Der dogmatiſchen Sprache aber liegt ob, beide nicht nur aufzubewahren, ſondern auch jeder ihren angemeſſenen Gebrauch anzuweiſen, um die Gefahren des einſeitigen Gebrauchs anzudeuten; damit die Einen ſich nicht indem ſie ſich unmittelbarer Einwirkungen Chriſti zu erfreuen glauben, von der Gemeinſchaft ablöſen, und die Andern nicht wähnen, der in der Gemeinſchaft wirkſame Geiſt könne ſie auch abgelöſt von Chriſto fördern oder über ihn hinausführen. — Schwerlich aber können wir dieſen Gegenſtand verlaſſen, ohne die Frage aufzuſtellen, ob die Ausgießung des h. Geiſtes als eine neue, und wenngleich durch die Menſchwerdung Chriſti bedingte doch in ihrer Eigenthümlichkeit ebenfalls urſprüngliche, göttliche Offenbarung zu denken iſt, oder vielmehr als eine nicht nur von der Erſcheinung Chriſti abhängige, ſondern auch aus ihr natürlich folgende Thatſache. In dem lezten Fall wäre die Erſcheinung Chriſti die einzige, in dem ſchon angegebenen Sinne genommen, übernatürliche Grundlage des Chriſtenthums, und von dieſer aus ginge es mit der ganzen weiteren Entwikklung des geiſtigen Lebens aus dieſer Quelle natürlich zu; in dem erſten Fall wäre die urſprüngliche Ausgießung des Geiſtes ein zweites dem erſten gleichartiges Wunder und von gleicher Nothwendigkeit. Die Frage iſt aller-
333 dings keine dogmatiſche im engſten Sinn, denn wir können ſie nicht aus unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein entſcheiden, da jezt die Mittheilung des Geiſtes an den Einzelnen ſich einem Jeden als eine naturgemäße Wirkung von dem Vorhandenſein und der Wirkſamkeeit deſſelben Geiſtes in dem Ganzen der chriſtlichen Gemeinſchaft darſtellt. Daraus folgt aber ſchon, daß der Grund das erſte anzunehmen in unabweisbaren Zeugniſſen müßte gegeben ſein. Nun tragen freilich die Erſcheinungen am Pfingſtfeſt [1]

[1] *Ap. Geſch.* 2, 2 flgd.

deutlich genug die Kennzeichen des Wunderbaren an ſich; allein einestheils werden auch ſpätere Mittheilungen des Geiſtes durch die Predigt, welche mithin ganz in der Analogie unſeres dermaligen Zuſtandes liegen, dennoch eben ſo und zwar mit Bemerkung der Selbigkeit der Erſcheinungen beſchrieben [1], ſo daß hier das Wunderbare nicht an dem Weſen der Sache hängt, woraus denn auch auf das erſte geſchloſſen werden kann. Anderntheils iſt doch ſchwer zu behaupten, daß jene Ausgießung auch die erſte Mittheilung des Geiſtes an die Jünger geweſen ſei, da erzählt wird, daß Chriſtus ihnen denſelben ſchon früher mitgetheilt habe [2], wo weder die Worte noch die begleitende ſymboliſche Handlung an eine bloße Verheißung denken laſſen. Und ſo würden wir jenes wunderbare wol auf alle Weiſe nicht als an der Sache ſelbſt weſentlich haftend, ſondern als der Zeit angehörig zu betrachten und die Frage ganz der Auslegung anheim zu geben haben. Abgeſehen aber von jenen begleitenden Erſcheinungen kann die Mittheilung des Geiſtes in dem einen Fall nicht mehr und nicht weniger ein Wunder ſein als in dem andern. Und in dieſer Beziehung könnte man ſagen, ſie ſei in keinem Fall ein Wunder, wenn man die allmählige Verbreitung des Geiſtes als bewirkt durch die Lebenskraft der Kirche betrachtet, wie ſie auch 334
kein Wunder geweſen als bewirkt durch die Lebenskraft Chriſti; ſie ſei aber immer ein Wunder, wenn man ſie betrachtet als ein plözliches Ueberſpringen aus der fragmentariſch erregten Empfänglichkeit in die zuſammenhängende gemeinſame Selbſtthätigkeit. Als ein ſolches ſei ſie damals hervorgebrochen am Pfingſttage, und habe als Verkündigung dieſer Urſprünglichkeit das Wunderbare in ihrem Gefolge gehabt; und je mehr auch jezt in ähnlichen Fällen die Bekehrung als etwas plözliches erſcheint, um deſto mehr ſind wir geneigt, anomale begleitende Erſcheinungen als wunderbar zu betrachten.

---

[1] Ap. Geſch. 10, 47. 11, 15. [2] Joh. 20, 22.

§. 125. Dritter Lehrſaz. Die von dem heiligen Geiſt beſeelte chriſtliche Kirche iſt in ihrer Reinheit und Vollſtändigkeit das vollkommne Abbild des Erlöſers, und jeder einzelne Wiedergeborne iſt ein ergänzender Beſtandtheil dieſer Gemeinſchaft.

1. Betrachten wir den Erlöſer in der Reife ſeines menſchlichen Lebens: ſo war die Geſammtheit ſeiner Kräfte ein zureichender Organismus für die Impulſe, welche von dem in ihm geſezten Sein Gottes ausgingen. Der Einzelne wiedergeborene kann in dieſer Hinſicht auch nicht einmal als ein Abbild deſſelben angeſehen werden, weil der Zuſtand differentiirter Sündhaftigkeit, worin die göttliche Gnade ihn fand, eine Gleichheit in dem Verhalten ſeiner pſychiſchen Vermögen zu den Impulſen des Geiſtes nicht zuläßt. Iſt aber die chriſtliche Kirche ein wahres Geſammtleben, eine zuſammengeſezte nach gewöhnlicher Benennung moraliſche Perſon, aber doch auf der andern Seite nicht eine angeſtammte oder natürliche: ſo kann ſie des lezteren wegen zwar nicht einer aus der perſonbildenden Thätigkeit der Natur hervorgegangenen Perſönlichkeit gleich ſein, indem Zugang und Abgang ſich in beiden auf ſehr verſchiedene Art verhält; aber ein Abbild derſelben kann und muß ſie doch ſein. Denn da das göttliche Weſen nur Eines und überall ſich ſelbſt gleich iſt, wenn auch die Art zu ſein deſſelben in dem Einzelweſen Chriſto und in dem Geſammtleben nicht dieſelbe iſt: ſo können doch die davon ausgehende Impulſe in beiden Fällen nur die nämlichen ſein. Daher auch ſowol die Auffaſſungsweiſen als die Handlungsweiſen der Kirche dieſelben ſind wie die des Erlöſers, indem ja in jedem einzelnen Mitglied und daher auch im Ganzen dieſelben menſchlichen Kräfte gegeben ſind, welche auch in ihm zur Einheit mit dem göttlichen Princip aufgenommen waren. Ein ſolches Ganzes menſchlicher Kräfte iſt nun in gewiſſem Sinn in jeder zuſammengehörigen Menſchenmaſſe, in welcher die bedeutendſten Gegenſäze, *welche* das menſchliche Leben darbietet, ſich zuſammen zu finden

pflegen; wie denn auch in der erſten Kirche ohnerachtet ihres beſchränkten Umfanges eben dieſes ſchon dadurch vorgebildet wurde, daß ſie ſich ſehr bald unter Juden und Heiden verbreitete, und ſomit den in dieſer Beziehung bedeutendſten Gegenſaz in Eines zuſammenfaßte, ſo daß hiedurch zugleich jede weitere Entwikklung durch Aufnahme untergeordneter Gegenſäze vorbereitet und eingeleitet war. Suchen wir aber die wahre Vollkommenheit des Abbildes, ſo müſſen wir auch die Kirche in ihrer abſoluten Reinheit und Vollſtändigkeit betrachten. Das erſte geſchieht offenbar nur, wenn wir nicht das ganze Leben der einzelnen Wiedergebornen auch nur ſeit ihrer Wiedergeburt als Element der Kirche betrachten, ſondern nur dasjenige darin, was die guten Werke derſelben conſtituirt, nicht aber was zu ihren Sünden gehört. Und hieraus folgt ſchon, daß die abſolute Vollſtändigkeit der Kirche nur in der Totalität des menſchlichen Geſchlechtes zu ſchauen iſt. Denn wie wir uns in den erſten Menſchen — ſie als allgemeine Stammeltern vorausgeſezt — keine beſtimmte Differenzen des Temperamentes oder der Conſtitution 336
denken können, eben weil ſich aus ihnen alle ſowol die mehr individualiſirten als die mehr klimatiſchen entwikkeln ſollten, ſo daß nur in den Grundtypen aller Menſchenracen und der Völkerſtämme, in welche jede von dieſen zerfällt, und welche wiederum nur in der Geſammtheit aller ihnen angehöriger Einzelweſen vollkommen dargeſtellt werden, das Abbild der Erſten vollkommen gegeben iſt: ſo muß auch in Bezug auf Chriſtum als das wirklich gegebene geiſtige Urbild, mit Rükkſicht auf das über ſeine unſündliche Vollkommenheit auf der einen Seite und über den Grund der Sündhaftigkeit in allen Andern auf der andern Seite auseinandergeſezte, auf gleiche Weiſe folgen, daß jeder Einzelne nicht nur in jeder einzelnen Eigenſchaft ein unvollkommnes, ſondern auch in ſeiner Ganzheit betrachtet jeder ein einſeitiges und zerſtükktes nach allen Seiten hin der Ergänzung bedürftiges Abbild iſt. Und daraus ergiebt ſich denn von ſelbſt, daß nur in der Geſammtheit aller auf die Verſchiedenheit der Naturanlagen ge-

gründeten Gestaltungen des geistigen Lebens das vollkommne Abbild Christi zu finden ist; indem nur so die einseitigen Richtungen sich untereinander vollständig ergänzen, und so die Unvollkommenheiten, die mit der einen bestehen können, durch die andern aufgehoben werden. Dasselbe ergiebt sich auch, wenn wir anstatt auf die Person mehr auf das Geschäft Christi sehn, und in Beziehung hierauf die Kirche als einen für eine Gesammtheit von Thätigkeiten ausgerüsteten organischen Leib betrachten, in welchem die Vollkommenheit jeder Lebensäußerung durch die Vollständigkeit der verschiedenen Glieder bedingt ist [1]. Denn verschiedene Geschäfte können nur zwekkmäßig vertheilt werden, wenn der Vertheilung
337 eine Verschiedenheit der Gaben zum Grunde liegt, bei der wiederum, wenn sie naturgemäß entstanden sein soll, eine Verschiedenheit der persönlichen Lebenseinheit vorausgesezt werden muß. Auf diese Weise stimmt auch Beides sehr wohl zusammen, daß die Kirche der Leib Christi heißt, der von dem Haupte regiert wird [2], und daß sie, je mehr sie sich nach außen ergänzt und nach innen vervollkommnet, um desto mehr auch Abbild Christi werden soll [3].

2. Hieraus nun folgt auch schon die zweite Hälfte unseres Sazes. Denn wenn man gleich in Bezug auf das lezte schon sagen kann, daß alles was irgend einer zum Fortbestehen und Wachsthum des Ganzen durch seine Thätigkeit beiträgt, immer ersezt werden muß durch das Zusammentreten mehrerer Anderer, weil sonst Christus Unrecht gehabt hätte zu sagen, daß jeder doch nur ein unnüzer Knecht sei [4]: so ist doch in Bezug auf das früher gesagte jeder Einzelne ohnerachtet aller Unvollkommenheit und Einseitigkeit als untergeordnete Einheit im Ganzen ein durch keinen Andern zu ersezender Theil. Denn giebt es auch auf dem Gebiet des neuen Menschen mehrere Grundgestaltungen, welche

---

[1] 1 Kor. 12. [2] Epheſ. 1, 23. Kol. 1, 19.
[3] Epheſ. 4, 13. 1 Joh. 3, 2. [4] Luk. 17, 10.

hier daſſelbe ſind was auf der Seite des natürlichen Menſchen die Volksthümlichkeit: ſo wird auch jeder von dieſen Grundtypen eine Menge von untergeordneten Verſchiedenheiten einſchließen, welche wir zwar weder meſſen noch zählen können, die aber für vollſtändig zu halten und als ein in ſich abgeſchloſſenes Ganzes anzuſehen unſer chriſtliches Gemeingefühl uns nicht minder nöthiget wie auf jenem Gebiet unſer Gattungsbewußtſein. Und wir finden hiefür nicht nur in den ſchon angeführten bibliſchen Bildern unſere Rechtfertigung, ſondern auch in der für alle ſolche Eigenthümlichkeiten ohne alle Einſchränkung oder Ausnahme uns gebo- 338
tenen Anerkennung [1]. Dem entſprechend müſſen wir auch von der zeitlichen Entwikklung der chriſtlichen Gemeinſchaft ſagen, daß nichts in der Kirche ſo geſchehen würde wie es geſchieht, wenn nicht jeder Einzelne ſo wäre wie er iſt. Womit dann auch zuſammenhängt, daß alles in ihr gemeinſame That iſt und gemeinſames Werk mithin auch gemeinſames Verdienſt und gemeinſame Schuld; welche Gemeinſamkeit ſich nur im einzelnen auf ungleichmäßige Weiſe darſtellt. Gedeiht nun dem gemäß die Kirche nur allmählig zum vollkommnen Abbilde Chriſti: ſo werden wir die göttliche Ordnung in der allmähligen Hinzufügung der Einzelnen und der weiteren Verbreitung des Ganzen auch in der Formel ausdrükken können, dieſe Fortſchreitung erfolge ſo, daß nicht nur in jedem Augenblikk für ſich betrachtet das Ganze das möglichſt vollſtändige ſei, ſondern auch jeder Augenblikk den Grund zur möglich größten Vervollſtändigung für die folgenden in ſich trage; wiewol dieſes immer nur im Glauben ergriffen und niemals erfahrungsmäßig kann nachgewieſen werden.

Zuſaz zu dieſem Hauptſtükk. Die lezte Betrachtung beſchließt die vielen Beziehungen, die ſich ergeben haben theils unmittelbar zu dem vorhergehenden Lehrſtükk theils mittelbar; indem ein gleiches Verhältniß dieſes Lehrſtükkes wie jenes zu der

1 Kor. 12, 19—26.

Lehre von der Wiedergeburt nachgewieſen wurde, ſo daß die Zuſammenſtellung beider in Einem Hauptſtükk nichts fremdes mehr haben kann. Vielmehr muß es ganz natürlich erſcheinen, daß die Erwählten eben erwählt ſind zur Mittheilung des Geiſtes. Zugleich aber bildet dieſelbe Betrachtung den Uebergang zu dem folgenden Hauptſtükk. Denn wenn hier nur von der Mittheilung des heiligen Geiſtes die Rede ſein konnte: ſo wird, da die Kirche
339 nur durch daſſelbe Princip erhalten wird, durch welches ſie entſtanden iſt und ſich erneuert, die ſtetige Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes beſchrieben, indem von den Grundzügen des Lebens der Kirche gehandelt wird. Und was in dieſem Hauptſtükk vorkommen wird, iſt in demſelben Sinne daſſelbe mit dem Inhalt des Lehrſtükks von der Heiligung, wie das eben abgehandelte eins iſt mit dem Inhalt des von der Wiedergeburt.

Zweites Hauptſtükk.

Von dem Beſtehen der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt.

§. 126. Die von dem heiligen Geiſt beſeelte Gemeinſchaft der Gläubigen bleibt in ihrem Verhalten zu Chriſto und zu dieſem Geiſt immer ſich ſelbſt gleich, in ihrem Verhältniß zur Welt aber iſt ſie dem Wechſel und der Veränderung unterworfen.

1. Wenn die Gemeinſchaft der Gläubigen als ein geſchichtlicher Körper im menſchlichen Geſchlecht in ſtetiger Wirkſamkeit daſein und fortbeſtehen ſoll: ſo muß ſie beides in ſich vereinigen, ein ſich ſelbſt gleiches, vermögen deſſen ſie im Wechſel dieſelbe bleibt, und ein veränderliches, worin ſich jenes kund giebt. Betrachten wir ſie lediglich im Zuſammenſein mit dem übrigen gleichzeitigen menſchlichen Daſein, wie dieſes in der Schrift in dem *Ausdrukk* Welt zuſammengefaßt wird: ſo läßt ſich freilich wie es

ſcheint ſagen, die Kirche könne eben ſo gut erkannt werden an ihrem Verſchiedenſein von der Welt, als die Welt an ihrem Verſchiedenſein von der Kirche. Und es fehlt allerdings unter den Gläubigen ſelbſt nicht an ſolchen, die ſich und ihres Gleichen vorzüglich daran zu erkennen meinen, daß ſie nicht ſind was die Welt iſt. Dies iſt jedoch eine eben ſo ſehr zum Separatismus 340
als zur geſezlichen Gerechtigkeit hinneigende Anſicht. Denn das ſündliche Geſammtleben, mit Ausnahme des in der Geſammtheit zurükkgebliebenen Gefühls der Hülfsbedürftigkeit, welches das urſprüngliche Anrecht der Kirche an die Welt begründet und eigentlich ſchon jener angehört, iſt die eigentliche Nichtigkeit und das bloß verneinende, wie aus allem, was über die Sünde beigebracht iſt [1], ſattſam erhellt. Alſo kann zwar die Welt als das formloſe und verworrene von den Gläubigen erkannt werden daran, daß ſie von der Theilnahme an dem Weſen der Kirche ausgeſchloſſen iſt, nicht aber umgekehrt. Der Sprachgebrauch der Schrift, denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechtes, der noch nicht Kirche iſt, Welt zu nennen, iſt ſehr natürlich, weil das ganze menſchliche Geſchlecht ſo bezeichnet wurde, und dieſer Theil nun blieb, was das Ganze immer geweſen war; er hat aber das Bedenkliche gar ſehr den Schein zu begünſtigen, als ſei die Welt in dieſem Sinne eben ſo gut ein Ganzes wie die Kirche, da ſie doch in der That nur ein Aggregat von einzelnen einander mannigfaltig entgegenſtrebenden und nur zufällig und auf vorübergehende Weiſe ſich verbindenden Elementen iſt. Dieſer Schein vermehrt ſich nur, wenn der Welt gegenüber die Kirche immer noch als ein kleines Häuflein, alſo ſelbſt ihrerſeits nur als ein und zwar geringfügiges Aggregat beſchrieben wird. Daher dieſer Gebrauch des Ausdrukks Welt aus dem aſketiſchen Gebiet beſſer allmählig verſchwände, und nur dem dogmatiſchen aufgeſpart bliebe, indem hier der wahre Werth deſſelben leichter zu beſtimmen und feſtzuhalten iſt. — Das ſich ſelbſt gleiche in der chriſtlichen

[1] §. 65 flgd.

Kirche kann ſich aber nur darauf erſtrekken, daß die Art des göttlichen in dem menſchlichen zu ſein immer dieſelbe bleibt, und daß
341 dasjenige, dem ſie in allen ihren Bewegungen näher zu kommen ſucht, auch daſſelbe bleibt. So war auch in Chriſto die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen immer dieſelbe; und weil von Annäherung bei ihm nicht die Rede ſein konnte, war die Angemeſſenheit deſſen, was in ihm menſchliches geworden, zu dem göttlichen Impuls in ihm auch daſſelbe, alles andere aber den Geſezen des zeitlichen gemäß beſtimmt durch ſeinen Ort in der Welt. Eben ſo bleibt auch das Verhalten des h. Geiſtes zu der Kirche als deren Gemeingeiſt daſſelbe, und ſie als der Ort deſſelben in dem menſchlichen Geſchlecht immer ſich ſelbſt gleich, und eben ſo darin, daß es daſſelbe Abbild Chriſti iſt, zu welchen ſie ſich immer zu geſtalten ſtrebt. Was aber das Veränderliche betrifft, wie dieſes auch in Chriſto als ſolches, wiewol ohne Kampf und Streit, dennoch nicht durch das göttliche in ihm beſtimmt war, denn dieſes iſt keiner zeitlichen Beſtimmung fähig, ſondern durch die mit jenem geeinigte menſchliche Natur: ſo iſt auch hier das Veränderliche als ſolches nicht beſtimmt durch den h. Geiſt, ſondern durch die menſchliche Natur, auf welche und durch welche er wirkt. Wenn wir nun die menſchliche Natur in dem ganzen Umfang, in welchem ſie nicht durch den h. Geiſt beſtimmt iſt, Welt nennen: ſo werden wir auch ſagen können, alles Veränderliche in der Kirche ſei als ſolches durch die Welt beſtimmt, nur nicht alles auf dieſelbe Weiſe. Nämlich was durch den h. Geiſt in den Menſchen geworden iſt, und allmählig wird, iſt ſo wie es iſt, weil die Welt, auf welche der h. Geiſt wirkt, ſo war wie ſie war. In allen Gaben des Geiſtes iſt eine beſtimmte Grundlage der menſchlichen Natur zu erkennen, kraft deren ſie ſich ſo geſtalten mußte; und in der ganzen Entwikklung des neuen Menſchen hängt die Weiſe und der Grad der Fortſchreitung ab von der Entwikklung der Natur in dem Subject und von der Beſchaffenheit ſeiner Umgebungen. Eben ſo aber *auch hängt* die Art, wie ſich die chriſtliche Gemeinſchaft unter

einem Volk geſtaltet, von deſſen eigenthümlichem Weſen ab, in- 342
dem hievon abgeſehen in dem h. Geiſt kein Grund wäre, ſie grade hier ſo und dort anders zu geſtalten. Mithin iſt von dieſem allen der Beſtimmungsgrund in der Welt vermöge des Geſezes, daß das Chriſtenthum ſich als eine geſchichtliche Macht entwikkeln ſoll; und die Welt erſcheint darin wie ſie von dem h. Geiſt ergriffen und durchdrungen wird. Wogegen alles was innerhalb der Kirche zwar iſt, weil in und an denen, durch welche der h. Geiſt wirkt, aber nicht vermöge ſeiner Thätigkeit, das iſt durch die Welt beſtimmt, ſofern ſie dem h. Geiſt entgegenſtrebt, und ſtellt das Eingreifen der Welt in das Gebiet der Kirche dar. Dahin gehören nicht nur die im ſtrengeren Sinne des Wortes ſo zu nennenden Sünden der Wiedergebornen, ſondern auch aller hemmende und umbeugende Einfluß, welchen die Sündhaftigkeit derſelben bei der Wirkſamkeit des h. Geiſtes ausübt, und eben ſo alles ſich in das religiöſe Bewußtſein einſchleichende irrige und verkehrte. Nun iſt zwar alles dieſes immer im Verſchwinden begriffen, aber es erneut ſich auch immer wieder, ſo oft der h. Geiſt in einem neuen Raum Beſiz ergreift; wie denn auch beides, die Zeichen des Ergriffenſeins und des Widerſtrebens, ſich nicht minder ſchon in dem Gebiet der vorbereitenden Gnadenwirkungen finden. Daſſelbe gilt auch von denen Verſchiedenheiten in der chriſtlichen Gemeinſchaft, welche von dem mannigfaltigen abhängen, welches in der menſchlichen Natur geſezt iſt. Nicht nur was ſich aus dieſem vermöge der anhaftenden Sündlichkeit in der Kirche entwikkelt, ſoll im Verſchwinden begriffen ſein; ſondern je inniger die Gemeinſchaft wird, um deſto mehr ſoll auch jeder, wie er das ſucht was des Andern iſt, ſo es auch in ſich aufnehmen, wodurch ſich denn natürlich in demſelben Maaß auch die Differenzen verringern. Allein wenn das auch in jedem Geſchlecht auf gewiſſe Weiſe geſchieht, ſo erneuert ſich doch die Aufgabe unvermindert in dem nächſten.

2. Soll nun das ſich ſelbſt gleich in der chriſtlichen Kirche 343

an und für ſich betrachtet werden, ſofern es ſich doch gewiſſermaßen als ein mannigfaltiges anſehen läßt: ſo iſt dieſes niedergelegt in den beiden Diſciplinen der chriſtlichen Glaubenslehre und der chriſtlichen Sittenlehre. Denn wollen wir das Abbild Chriſti vorſtellig machen, dem wir uns immer mehr zu nähern trachten: ſo beſteht es aus den in der lezten niedergelegten Grundzügen des chriſtlichen Lebens, worin aber die Entwikklung des chriſtlichen Bewußtſeins ſchon als ein integrirender Beſtandtheil mitgeſezt iſt. Und wollen wir die Selbigkeit der chriſtlichen Kirche als Ort des heiligen Geiſtes vorſtellig machen: ſo muß ſie dargeſtellt werden als die Wahrheit, in welche der heilige Geiſt allein leiten kann, in ſich tragend. Nur daß beides ſich nicht anders als mit zeitlichen und räumlichen Differenzen darſtellen läßt; ſo daß wir nur ſagen können, in jenen Diſciplinen und allem was ſich daran hängt, ſei jenes ſich ſelbſt gleiche das eigentlich darzuſtellen angeſtrebte, aber es gebe dazu keine andere als jene veränderliche Darſtellungsmittel. Aber eben ſo iſt daſſelbe auch in allen chriſtlichen Lebensmomenten, ſofern ihnen jene Wahrheit zum Grunde liegt, und ſie Züge dieſes Abbildes in ſich enthalten. Wie nun aber die Geſammtheit von dieſen nichts anderes iſt als die geſchichtliche Wirklichkeit der chriſtlichen Kirche in ihrem ganzen Verlauf: ſo würden wir doch auch eben zu dieſer gehen müſſen, wenn wir das wechſelnde und veränderliche wollten vorſtellig machen, und wir können alſo auch dieſes nicht, ohne das unveränderliche und ſich ſelbſt gleiche zugleich mit geſezt zu haben; was um ſo mehr einleuchtet, als alle Beſtrebungen, aus welchen jene wechſelnden Geſtalten der Glaubens und Sittenlehre hervorgehen, ein kleiner Theil jenes Verlaufs ſind. Und ſo iſt dann keines ohne das andere darzuſtellen. Wollte jemand das ſich ſelbſt gleiche und unveränderliche
344 des Chriſtenthums in gänzlicher Trennung von dem geſchichtlichen aufſtellen: ſo würde ſein Unternehmen ſich kaum von dem Unternehmen derer unterſcheiden, welche indem ſie reine Speculation mittheilen, doch das Chriſtenthum dargeſtellt zu haben meinen. *Und wollte Jemand* in der chriſtlichen Geſchichte nur das verän-

derliche ganz abgelöst von dem sich selbst gleichen zur Anschauung bringen: so würde er nichts anderes gewollt zu haben scheinen, als die welche, indem sie bei der äußersten Schale stehen bleiben, uns in der Geschichte der christlichen Kirche nur das mitwirkende verderbliche Spiel der Verblendung und der Leidenschaft zeigen. — Wenn nun beides nicht abgesondert von einander dargestellt werden kann ohne das eigenthümliche Wesen der Kirche in der Darstellung unkenntlich zu machen, wir aber hier auch nicht beides auf die eben bemerkte Art verbunden abhandeln können: so werden in der Lehre von der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt nur aufgestellt werden können zuerst diejenigen Hauptthätigkeiten, durch deren Stetigkeit die zeitliche Entwikklung dieses Ganzen auch wirklich die der christlichen Kirche wird, und diese bilden mithin deren wesentliche und unveränderliche Grundzüge; demnächst aber diejenigen Beschaffenheiten der Gemeinschaft, wodurch sie sich während ihrem Zusammensein mit der Welt von demjenigen unterscheidet, was sie erst nach der Beendigung dieses hemmenden Gegensazes auch in der Erscheinung sein kann, was sie aber — insofern unter beiden Formen dieselbe — doch auch immer innerlich betrachtet schon ist. Jenes unveränderliche nun gründet sich wesentlich darauf, daß die Kirche nur durch dasjenige fortbestehen und zu ihrer Vollkommenheit gelangen kann, wodurch sie auch entstanden ist; dieses wandelbare aber geht als durch die Welt bestimmt auch vorzüglich auf dasjenige zurükk, was die Welt der auf sie eindringenden Wirksamkeit des Princips der Kirche darbietet. Dieses Hauptstükk zerfällt demnach in zwei Hälften, wovon die eine die wesentlichen und ohnerachtet ihres Zusammenseins mit der Welt 345
unveränderlichen Grundzüge der Kirche enthält, die andere das Wandelbare darstellt was sie vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt in sich trägt.

Erſte Hälfte.

Die weſentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

§. 127. Die chriſtliche Gemeinſchaft iſt ohnerachtet des von ihrem Zuſammenbeſtehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall ſich ſelbſt gleich, inſofern erſtlich das Zeugniß von Chriſto in ihr immer daſſelbige iſt, und dies findet ſich in der heiligen Schrift und im Dienſt am göttlichen Wort; zweitens inſofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto auf denſelben Anordnungen Chriſti beruht, und dieſe ſind die Taufe und das Abendmahl; endlich inſofern der gegenſeitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet iſt, und dieſer zeigt ſich im Amt der Schlüſſel und im Gebet im Namen Jeſu.

1. Zuvörderſt iſt wol nothwendig, den Einwurf zu beſeitigen, wie doch die Einheit und Selbigkeit der Kirche auf dieſen Stükken beruhen ſolle, unter denen es keines giebt, was nicht ebenfalls ein Gegenſtand des Streites geworden wäre, ja unter denen mehrere ſich ſo verſchieden geſtaltet haben in verſchiedenen Gegenden der Chriſtenheit, daß ſie eben deshalb beſondere ſich
346 gegenſeitig ausſchließende Gemeinſchaften bilden, andere wiederum von einzelnen Gemeinſchaften verworfen werden, die doch ebenfalls für Chriſten wollen geachtet ſein. Zunächſt iſt dies freilich nur die unmittelbarſte Bekräftigung des oben geſagten, daß es nicht möglich iſt, das eine von beiden Elementen ganz abgeſondert vom andern darzuſtellen. Ja nach dem, was in der Einleitung [1] über das Verhältniß des Katholizismus und Proteſtan-

[1] §. 24.

tismus angedeutet worden, wird es ganz natürlich erscheinen, daß die evangelische Kirche über fast alle diese Gegenstände sich im Widerspruch finden muß gegen die römische. Dasselbe findet aber auch statt in Bezug auf mehrere kleine dem Wesen nach allerdings protestantische Kirchengemeinschaften, welche uns in dem Gegensaz gegen die römische Kirche weit hinter sich ließen. Es ist aber hier allerdings zu unterscheiden das innere und das äußere. Denn keine christliche Gemeinschaft wird zugeben, daß eine solche bestehen könne ohne Zeugniß von Christo, und zwar so daß das wesentliche desselben überall dasselbige sei; eben so wenig ohne eine Stetigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo, wozu bei dem Wechsel der Geschlechter auch die Anknüpfung derselben in dem neuentstandenen Leben gehört; und wo irgend die Rede ist von einer vollkommnen in einem Gemeingeist beruhenden Gemeinschaft, da muß auch ein gegenseitiger Einfluß des Ganzen und Einzelnen auf einander vorausgesezt werden. Die Verschiedenheiten treffen also nur theils die Art und Weise, das Aeußere zu diesem Inneren zu gestalten, theils die Vorstellungen von der Nothwendigkeit und Genauigkeit des Zusammenhanges zwischen diesem Innern und einem irgendwie gestalteten Aeußeren überhaupt. In Beziehung auf diese Verschiedenheiten ist dann das wichtigste dieses, daß man richtig beurtheile, ob sie in räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten der geistigen Natur des Menschen gegründet und also unvermeidlich sind, oder 317
ob, weil in den Eingriffen der Welt in die Kirche begründet, für fehlerhaft zu achten. Die lezteren sind dann um so standhafter zu bekämpfen, je mehr sich diese Eingriffe bis in das innerste Heiligthum der Kirche erstrekken, die ersteren aber heben sich durch die gegenseitige Anerkennung von selbst auf.

2. Demnächst wird über die Beziehung, in welche diese kirchlichen Institutionen hier gesezt sind, und über die Art und Weise ihrer Zusammenstellung noch einiges zu erläutern sein. Wenn wir von dem Grundsaz ausgehn, daß unser Christenthum

daſſelbe ſein ſoll, wie das der Apoſtel: ſo muß auch das unſrige, da geiſtige Zuſtände nicht unabhängig ſind von ihrer Entſtehungsart, durch die perſönlichen Einwirkungen Chriſti entſtehen. Dieſe aber können jezt nicht unmittelbar von ihm ausgehn, weil ſie dann niemals mit einer ſolchen Gewißheit als auf übernatürliche Weiſe von ihm ausgegangen erkannt werden könnten, daß ſie nicht doch einer beſtätigenden Nachweiſung ihrer Identität mit jenen urſprünglichen bedürfen ſollten, ſo daß wir immer auf jene, wie ſie uns in den Darſtellungen der Perſönlichkeit Chriſti gegeben ſind, zurükkgeführt würden. Und wie ohne dieſe Einwirkungen auch in den Jüngern eine Selbſtthätigkeit für das Reich Gottes durch die Mittheilung des Geiſtes nicht hätte zu Stande kommen können: ſo wird die Wirkſamkeit jener Darſtellungen Chriſti immer eine unerläßliche Bedingung ſein, wenn der h. Geiſt ſoll mitgetheilt werden. Nun ſcheint dieſes freilich weder die ganze neuteſtamentiſche Schrift zu umfaſſen, noch auch dürfte ſich alles was über ſie gelehrt wird, hieraus entwikkeln laſſen. Aber indem wir das lezte dem weiteren Verfolg überlaſſen, iſt über das erſte zu bemerken, daß für den angegebenen Zwekk nicht einmal überhaupt der ſtehende geſchriebene Buchſtabe weſentlich zu ſein ſcheint, ſondern die Möglichkeit auch einer mündlichen Fortpflanzung muß zugegeben werden, ſo fern nur für die unverlezte
348 Identität der Ueberlieferung Gewähr kann geleiſtet werden. Und in ſofern können wir es uns gefallen laſſen, daß dieſe Form, in welcher uns die Perſönlichkeit dargeſtellt iſt, nicht unumgänglich zum Sein ſondern mehr zum Wohlſein der Kirche gehört. Was aber den größeren nicht eigentlich evangeliſtiſchen Theil der neuteſtamentiſchen Schriften anlangt: ſo enthalten dieſe auf der einen Seite den Beweis, daß aus den Einwirkungen Chriſti ſelbſt und dem von ihm gebotenen Zeugniß ſeiner Jünger die von ihm verheißene kirchenbildende Selbſtthätigkeit wirklich hervorgegangen iſt; und inſofern ſind ſie die eigentliche Urkunde für unſern Beſiz. Auf der andern Seite ſind ſie eine Ergänzung *jener unmittelbaren* Aeußerungen Chriſti, indem wir aus den An-

ordnungen und Handlungen der Jünger auf Belehrungen und Willensäußerungen Chriſti als auf ihre Quelle zurükkſchließen können. Die Schrift aber, wie ſie iſt, ſowol jedes einzelne Buch für ſich als auch die Sammlung, ein für alle ſpäteren Geſchlechter der Kirche aufgeſparter Schaz, iſt immer ein Werk des h. Geiſtes als Gemeingeiſt der Kirche, und iſt nur ein einzelner Fall zu dem in unſerm Saz allgemein ausgedrükkten Zeugniß von Chriſto. Denn mündliches und ſchriftliches Lehren ſowol als Erzählen von Chriſto war doch urſprünglich daſſelbe und nur zufällig verſchieden. Jezt iſt die Schrift ein beſonderes, weil die unveränderte Aufbewahrung derſelben auf eine eigenthümliche Weiſe die Identität unſeres und des urſprünglichen Zeugniſſes von Chriſto verbürgt. Aber ſie wäre doch nur ein todter Beſiz, wenn dieſe Aufbewahrung nicht eine ſich immer erneuernde Selbſtthätigkeit der Kirche wäre, die ſich zugleich in dem lebendigen auf die Schrift zurükkgehenden oder mit derſelben in Sinn und Geiſt übereinſtimmenden Zeugniß von Chriſto kund giebt. Und nur dieſes in ſeiner Allgemeinheit als Pflicht und Beruf aller Mitglieder der Kirche ſoll hier — abgeſehen vorläufig von aller beſtimmten Geſtaltung — unter dem Ausdrukk Dienſt am 349
göttlichen Wort verſtanden werden. In dieſer Allgemeinheit aber betrachtet und ſo auf einander bezogen ſind dieſe beiden erſten Stükke nothwendig, weil ſonſt der Glaube nur durch unmittelbare Einwirkungen entſtehen könnte, wobei denn weder Selbigkeit zu erwarten noch Wahrheit zu verbürgen wäre. Doch beweiſt ſich dieſer Dienſt nicht etwa nur nach außen wirkſam, ſondern auch innerhalb der Kirche angeſehen iſt er eine von Chriſto ſelbſt herrührende organiſche Conſtitution zum Behuf belebender und ſtärkender Mittheilung. — Aus demſelben Grunde, daß wir nichts mehr von perſönlichen unmittelbaren Einwirkungen Chriſti zu erwarten haben, muß jezt auch das Anknüpfen und Erneuern der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto von der Kirche ausgehn, und auf Handlungen derſelben zurükkgeführt werden, aber nur auf ſolche, die zugleich als Thätigkeiten Chriſti anzuſehen.

ſind, damit auf keine Weiſe Chriſtus ſich dabei leidentlich verhalte, und gegen die Kirche im Schatten ſtehe. Und dieſe Gemeinſchaftlichkeit iſt die eigenthümliche Natur beider Sakramente. Denn wenn gleich die Taufe ihrer urſprünglichen Einſezung nach nicht der erſte Anfang des Verhältniſſes zwiſchen der Kirche und dem Einzelnen war: ſo erlangt doch alles frühere erſt durch ſie ſo ſeine Beſtätigung, daß die Stetigkeit der bewußten Lebensgemeinſchaft mit Chriſto erſt mit derſelben beginnt. Und wenn das Abendmahl auch nicht das einzige Mittel iſt, um die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto zu unterhalten, und auch ſchon hier vorläufig dieſe Handlung nicht als eine ſolche gefaßt werden ſoll, die ſich iſoliren läßt, und auch ſo noch eine beſtimmte Wirkung hervorbringt: ſo ſezen wir ſie doch als das Höchſte in dieſer Art, und befaſſen allen andern Genuß Chriſti mit darunter als Annäherung dazu oder Fortſezung davon; daher halten wir uns hier mehr an dieſe zum Grunde liegende Idee als an die äußere Form, unter welcher ſie ſich realiſirt. — Auf dieſelbe Weiſe concentrirt ſich aller Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen in dem Vergeben der Sünde. Denn dem gemäß wie die Sünden und die guten Werke der Wiedergebornen ſich gegen einander verhalten, können die lezteren nur in dem Maaß anerkannt werden, als die daran haftende Sünde aufgehoben wird. Aber die guten Werke ſind zugleich die Frucht und der Keim der Gaben des Geiſtes, die ſich in Jedem entwikkeln; ſo daß die Vergebung der Sünde auch dieſen erſt ihren Ort in der Gemeinſchaft der Gläubigen anweiſet. Was endlich das Gebet im Namen Jeſu betrifft, wodurch mithin der Einfluß der Einzelnen auf das Ganze repräſentirt werden ſoll, ohne welchen es in einem von einem Gemeingeiſt beſeelten und in ſofern in ſich abgeſchloſſenen Ganzen keinen Fortſchritt geben kann: ſo kann es kein Gebet im Namen Jeſu geben, außer in den Angelegenheiten ſeines Reichs; die Wirkſamkeit deſſelben, die Chriſtus auch der kleinſten Vereinigung von Einzelnen verheißt, begründet alſo einen Einfluß derſelben auf das Ganze. Wenn wir es aber als den Repräſentan-

ten alles ſolchen Einfluſſes anſehn, ſo beruht dies auf der einem jeden Chriſten unmittelbar einleuchtenden Vorausſezung, daß das Gebet nothwendig die eigne Thätigkeit, um das erbetene herbeizuführen, ſchon in ſich ſchließt und vorausſezt. Mithin wäre in dem Geſammtleben ohne dieſe beiden lezten Inſtitutionen weder Ordnung noch Fortſchritt oder Gelingen.

3. Daß aber hier auch alles vollſtändig zuſammengeſtellt iſt, worauf die Einheit und Selbigkeit der chriſtlichen Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten beruht, das wird ſich am beſten zeigen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu Chriſto zurükkgehen. Indem ſie nämlich auf der einen Seite als der Organismus Chriſti — welches gemeint iſt, wenn ſie in der Schrift der Leib Chriſti heißt — ſich zu Chriſto verhält wie das Aeußere zu dem Inneren, ſo muß ſie in ihren weſentlichen Thätigkeiten auch 331
das Abbild der Thätigkeiten Chriſti ſein; und indem das was durch ſie bewirkt wird nichts anderes iſt, als die fortſchreitende Verwirklichung der Erlöſung in der Welt, ſo müſſen ihre Thätigkeiten zugleich die Fortſezungen der Thätigkeiten Chriſti ſein. Auf dieſelbe Weiſe alſo, wie wir dieſe auf das Schema der drei Aemter zurükkgeführt haben, muß ſich auch Abbild und Fortſezung von dieſen an den aufgeſtellten weſentlichen Thätigkeiten der Kirche nachweiſen laſſen. — Das Gebet im Namen Jeſu, ſofern es die vollſtändige berufsmäßige Thätigkeit jedes Einzelnen in ſich ſchließt, iſt das Abbild der königlichen Thätigkeiten Chriſti ſowol an und für ſich als auch das Verhältniß ſeines Regiments zu dem des Vaters betreffend; lezteres ſofern es in dem Gott anheimſtellenden Ausſprechen der Gedanken eines Jeden über die Verbreitung des Reiches Gottes oder über die Eingriffe der Welt endet; erſteres indem darin alle von den Kräftigkeiten des Gottesbewußtſeins ausgehenden Zwekkbegriffe mit enthalten ſind. Und iſt in dem Amt der Schlüſſel alles, was zur Ordnung und der vom Geſammtbewußtſein ausgehenden Schäzung der Perſonen in der Kirche gehört, an die recht verſtandene Vergebung der Sünden angeknüpft: ſo haben wir hier die Fortſezung der

königlichen Thätigkeit Chriſti, welche mit der Auswahl ſeiner Jünger und den Ordnungen für die künftige Gemeinſchaft begann. — Beſteht ferner die prophetiſche Thätigkeit Chriſti in ſeiner Selbſtdarſtellung und in ſeiner Aufforderung für das Reich Gottes: ſo iſt die heilige Schrift, ſofern ſie ihrer Abfaſſung und Aufbewahrung nach als Werk der Kirche die unmittelbarſte Vergegenwärtigung Chriſti iſt, auch das feſtſtehende Abbild ſeiner prophetiſchen Thätigkeit; den Dienſt am Wort aber können wir nur als die Fortſezung derſelben anſehn, da anwendende Mitdarſtellung Chriſti und Aufforderung in ſeinem Namen die weſentlichen Elemente deſſelben ſind. — Iſt endlich das weſentliche des ho-
352 henprieſterlichen Amtes Chriſti, wenn man dieſe Thätigkeit möglichſt von dem prophetiſchen und königlichen Amte ſondert, vorzüglich darin zu finden, daß er die Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott vermittelt: ſo werden wir keinen Anſtand nehmen in beiden Sakramenten eine Beziehung hierauf anzuerkennen; und zwar ſo daß die Taufe wegen ihres mehr ſymboliſchen Charakters ſich mehr als Abbild verhält, das Abendmahl aber wegen ſeines mehr realen Gehaltes als Fortſezung. — Dieſe Zuſammenſtellung ergiebt zugleich, daß alles, was weſentlich zur Thätigkeit Chriſti gehört, hier ſein Abbild und ſeine Fortſezung findet; indem auch die drei erſten eben ſo der erlöſenden Thätigkeit angehören wie die drei andern der verſöhnenden. Auch werden wir in unſerer evangeliſchen Auffaſſung des Chriſtenthums nichts aufzuzeigen haben in der chriſtlichen Kirche, was wir in gleichen Rang mit dieſen Inſtitutionen ſtellen möchten. Vielmehr wollen wir weder die Ueberlieferung neben die Schriftſtellen, noch den Dienſt am Wort irgend ſymboliſchen Handlungen unterordnen; weder die Sakramente vervielfältigen laſſen, noch durch Annahme magiſcher Wirkungen derſelben ihre Analogie mit den übrigen Punkten zerſtören; weder durch Fürbitten der Heiligen das Gebet im Namen Chriſti beſchränken, noch für das Amt der Schlüſſel eine ſpecielle gleichviel ob einzelne oder collegialiſche Stellvertretung Chriſti gelten laſſen.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der heiligen Schrift.

§. 128. Das Anſehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Chriſtum begründen, vielmehr muß dieſer ſchon vorausgeſezt werden um der heiligen Schrift ein beſonderes Anſehen einzuräumen.

1. Die polemiſche Einleitung dieſes Sazes beruht lediglich 353
darauf, daß das wirklich behauptet wird, was wir hier in Abrede ſtellen; und es mag in der That noch weit häufiger angenommen werden, als es beſtimmt behauptet wird, indem alle Lehrbücher und alle Bekenntnißſchriften, welche die Lehre von der Schrift als der Quelle des chriſtlichen Glaubens voranſtellen, eben dieſes beſtimmt zu begünſtigen ſcheinen. — Deshalb nun iſt es nöthig das hiebei zum Grunde liegende Mißverſtändniß recht ins Licht zu ſezen. Wenn nämlich der Glaube an Jeſum als den Chriſt oder als den Sohn Gottes und den Erlöſer der Menſchen auf das Anſehn der Schrift ſoll gegründet werden: ſo fragt ſich, auf welche Weiſe will man dieſes Anſehn begründen, da es doch offenbar ſo geſchehen muß, daß man ungläubigen Gemüthern die Ueberzeugung aufdringe, damit ſie auf dieſem Wege auch zu dem Glauben an den Erlöſer kommen. Wenn man nun keinen andern Ausgangspunkt hat als die gemeine Vernunft: ſo müßte zunächſt aus bloßen Vernunftsgründen das göttliche Anſehen der Schrift erwieſen werden können; und dagegen iſt zweierlei zu erinnern. Zuerſt daß dieſes auf jeden Fall einen kritiſchen und wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch vorausſezt, deſſen nicht alle Menſchen fähig ſind; alſo können auch nur ſo befähigte den Glauben auf urſprüngliche und ächte Weiſe überkommen, alle Andern hätten ihn nur aus der zweiten Hand und nur auf das Anſehn von jenen Sachkundigen. Nun können wir eine ſolche Abſtufung zwar annehmen auch auf unſerm Gebiet, wenn von der Einſicht in die Lehre und von Beurtheilung der verſchiedenen

Faſſungen derſelben die Rede iſt, aber für den Beſiz des eigentlich ſelig machenden Glaubens eine ſolche anzunehmen, das ſtimmt gar nicht mit der Gleichheit der Chriſten, welche die evangeliſche Kirche ausſpricht, und würde vielmehr nach Art der römiſchen Kirche den Laien einen unbedingten gehorſamen Glauben an die-
354 jenigen zumuthen, welche allein der Gründe des Glaubens mächtig ſind. Denn das Recht, das wir allen Chriſten an das göttliche Wort geben, und der Eifer mit welchem wir es in lebendigem Umlauf zu erhalten ſuchen, bezieht ſich keineswegs darauf, daß jeder ſolle den Beweis führen können, daß dieſe Bücher eine göttliche Offenbarung enthalten. Zweitens, wenn ſich ein ſolcher Beweis führen und der Glaube ſich auf dieſe Art begründen ließe, mithin auch bei einem gewiſſen Grade von Geiſtesbildung andemonſtrirt werden könnte: ſo könnte er auf dieſem Wege auch in ſolchen ſein, die gar kein Bewußtſein von Erlöſungsbedürftigkeit haben, alſo auch unabhängig von Buße und Sinnesänderung, und wäre alſo vermöge dieſer Entſtehungsart nicht der wahre lebendige Glaube. Mithin wäre dieſe durch Beweis erlangte Ueberzeugung an und für ſich von keinem Nuzen; denn ſie ſchlüge von ſelbſt nicht zu der wahren Lebensgemeinſchaft mit Chriſto aus: wo ſich aber das Bedürfniß der Erlöſung geltend macht; da entſteht der lebendig machende Glaube auch aus einer ſolchen Kunde von Chriſto, die gar nicht an die Ueberzeugung von einer beſonderen Beſchaffenheit dieſer Bücher gebunden iſt, ſondern auf jedem andern Zeugniß verbunden mit einer Anſchauung der geiſtigen Wirkungen Chriſti mithin auch auf der mündlichen Ueberlieferung ruhen könnte.

2. Eben ſo wenig nun als wir, wo es auf den Grund des Glaubens ankommt, einen Unterſchied zwiſchen verſchiedenen Klaſſen zugeben können: eben ſo wenig auch einen Unterſchied zwiſchen verſchiedenen Zeiten: ſondern er muß bei uns derſelbe ſein wie bei den erſten Chriſten. Wollte man nun ſagen, bei dieſen wäre er von den Apoſteln an allerdings entſtanden aus

ihrem Glauben an die Schrift, nämlich an die altteſtamentiſche und beſonders an die darin enthaltenen Weiſſagungen von Chriſto: ſo iſt zu dem was hierüber ſchon oben [1] geſagt iſt, hier nur noch hinzuzufügen, daß wenn auch die Apoſtel gleich zu Anfang ihres Verhältniſſes mit Jeſu [2] ihn als den bezeichnen, von welchem die Propheten geweiſſagt, dies keinesweges ſo kann verſtanden werden, als ob ſie durch das Studium dieſer Weiſſagungen und durch Vergleichung ihres Inhaltes mit dem, was ſie an Jeſu ſahen und von ihm hörten, zum Glauben an ihn wären gebracht worden. Vielmehr hatte der unmittelbare Eindrukk in ihren durch das Zeugniß des Täufers vorbereiteten Gemüthern den Glauben erwekkt, und jenes war nur eine Ausſage dieſes Glaubens mit ihrem Glauben an die Propheten verbunden. Den nämlichen Gang ſchlagen ſie auch ſelbſt bei ihrer Verkündigung ein, indem ſie zuerſt auf die Thaten und Reden Jeſu zurükkgehend ihren Glauben mittheilend ausſprechen, und dann die prophetiſchen Zeugniſſe als Beſtätigung anführen. Und ſo wie ihr Glaube aus der eignen Predigt Chriſti von ſich entſtanden war, ſo entſtand aus ihrer Predigt von ihm und aus der Predigt vieler Andern der Glaube in Andern. Sofern nun die neuteſtamentiſchen Schriften eine ſolche auf uns gekommene Predigt ſind, entſteht der Glaube auch aus ihnen; aber keinesweges unter der Bedingung daß vorher eine beſondere Lehre über dieſe Schriften, als ſeien ſie aus beſonderer göttlicher Offenbarung oder Eingebung entſtanden, müßte aufgeſtellt und angenommen worden ſein. Vielmehr würde er auf dieſelbe Weiſe entſtehen können, wenn uns auch nur ſolche Zeugniſſe übrig geblieben wären, von denen man nicht läugnen könnte, daß ſie neben den weſentlichen Zeugniſſen Chriſti von ſich ſelbſt und neben den urſprünglichen Predigten ſeiner Jünger doch zugleich im einzelnen manches enthielten, was mißverſtanden wäre oder unrichtig aufgefaßt oder durch Verwechſelungen des Gedächtniſſes in ein unrichtiges Licht ge-

[1] §. 14, Zuſaz. [2] Joh. 1, 45.

356 ſtellt. — Bedürfen wir alſo, um zum Glauben zu gelangen, einer ſolchen Lehre nicht; und hat es niemals gelingen wollen, die Ungläubigen vermittelſt einer ſolchen Lehre zum Glauben zu nöthigen: ſo folgt, daß wie die Apoſtel den Glauben ſchon hatten, ehe ſie in einen von dem Glauben ſelbſt noch verſchiedenen Zuſtand kamen, in welchem ſie ihren Antheil an dieſen Büchern hervorzubringen vermochten, ſo auch bei uns der Glaube ſchon vorangehen muß, ehe wir durch die Leſung dieſer Schriften darauf geführt werden einen ſolchen Zuſtand in welchem ſie geſchrieben worden und eine darauf gegründete Beſchaffenheit dieſer Bücher anzunehmen, und daß eine ſolche Lehre immer nur den ſchon Gläubigen wird annehmlich gemacht werden können.

3. Daher haben wir bei der ganzen bisherigen Entwikklung des Glaubens nur dieſen ſelbſt als in einem erlöſungsbedürftigen Gemüth, vermittelſt welcher Kunde es auch ſei entſtanden, vorausgeſezt, die Schrift aber nur als denſelben Glauben ausſagend einzeln angeführt; und hier erſt wird von ihr beſonders in ihrer natürlichen Beziehung zur chriſtlichen Kirche gehandelt, und die Frage über ihren Unterſchied von andern Büchern in Betracht gezogen. Demohnerachtet ſoll jene Methode, welche die Lehre von der Schrift voranſtellt, geſchehe es nun in Bekenntnißſchriften oder in Lehrbüchern, nicht ſchlechthin getadelt werden, wenn man nur unter dem Erweiſen der Lehrſäze aus der Schrift nichts anders verſteht als die Nachweiſung, daß ein ſo belegter Saz ein ächtes und urſprüngliches Element chriſtlicher Frömmigkeit ausſage; und wenn nur gehörige Vorſicht angewendet wird, damit es nicht ſcheine, eine Lehre ſolle deshalb zum Chriſtenthum gehören, weil ſie in der Schrift enthalten iſt, da ſie doch vielmehr nur deshalb in der Schrift enthalten iſt, weil ſie zum Chriſtenthum gehört. Begnügen wir uns mit jenem, ſo bleibt auch die dogmatiſche Theologie nur ein Aggregat von einzelnen Säzen,
357 deren innerer Zuſammenhang nicht ins Licht geſtellt wird. Ihr *Verhältniß zum gemeinen* Glauben der Kirche iſt dann entweder

jenes, daß die wahre und vollkommne Gewißheit des Glaubens nur da iſt, wo die Fähigkeit iſt, die Göttlichkeit der Schrift zu beweiſen, alle nicht ſo weit wiſſenſchaftlich Gebildeten aber nur auf Autorität glauben, und alſo die Frömmigkeit von der Wiſſenſchaft ausgeht und abhängt; oder inwiefern die Laien ſich losreißen und ihren Glauben auf ihre Erfahrung gründen und ſich der Lebendigkeit derſelben erfreuen, wird die wiſſenſchaftliche Darſtellung etwas für die kirchliche Gemeinſchaft nuzloſes und leeres. Darum war es für dieſe Darſtellung von Wichtigkeit, die wahre Abzwekkung derſelben aufzufaſſen unabhängig von der Schrift, und der Lehre von dieſer erſt hier ihren Ort anzuweiſen, wo nunmehr das eigenthümliche Anſehn derſelben in der Beziehung des ſich ſelbſt gleichen auf das Wandelbare und in dem rechten Zuſammenhang mit den andern weſentlichen Elementen der Kirche zum klaren Bewußtſein kommen kann.

§. 129. Die heiligen Schriften des neuen Bundes ſind auf der einen Seite das erſte Glied in der ſeitdem fortlaufenden Reihe aller Darſtellungen des chriſtlichen Glaubens; auf der andern Seite ſind ſie die Norm für alle folgenden Darſtellungen.

1. Daß die heiligen Schriften das erſte Glied ſind in der angegebenen Reihe ſezt voraus, daß die folgenden Glieder dem erſten gleichartig ſind, und dies gilt ſowol die Form als den Gehalt. Theilt man die neuteſtamentiſchen Schriften gewöhnlich in Geſchichtsbücher und Lehrbücher: ſo iſt dies nur in ſofern eigentlich richtig, als man ſie nicht nach dem vorherrſchenden Inhalt, ſondern nach der äußeren Form trennt. Denn in den Geſchichtbüchern bilden die Lehrreden Chriſti und der Apoſtel einen ſehr 35a
bedeutenden Theil; und die Briefe der Apoſtel ſind mit wenigen Ausnahmen nur inſofern verſtändlich, als ſie entweder geſchichtliche Elemente geradezu enthalten, oder als wir uns geſchichtliche Ver-

hältniſſe aus ihnen conſtruiren können. Behalten wir nun dieſe Eintheilung bei, oder legen wir ſie bei Seite, und achten mehr auf die Form der einzelnen Elemente in dieſen Büchern; immer werden wir ſagen müſſen, daß alles, was ſich als Darſtellung chriſtlicher Frömmigkeit durch die Sprache in den ſpäteren Zeiten der chriſtlichen Kirche geltend gemacht hat, ſich innerhalb derſelben urſprünglichen Formen bewegt, oder ſich als erläuternde Begleitung an ſie anſchließt. Denn auch die religiöſe Dichtkunſt in der allein wahrhaft kirchlichen lyriſchen Form hat ſchon ihren Keim im neuen Teſtament; und auf der andern Seite ſind alle erklärenden und ſyſtematiſchen Werke, welche als Darſtellungen chriſtlicher Frömmigkeit weniger Urſprünglichkeit und Selbſtändigkeit haben, nur Hülfsmittel für jene urſprünglichen Erzeugniſſe und Zuſammenſtellungen aus denſelben. — Was aber den Gehalt anlangt: ſo iſt auch hier zunächſt die allgemeine Regel anzuwenden, daß in jeder Gemeinſchaft jedes einzelne ſich nur in dem Maaß geltend macht, als es den Gemeingeiſt ausſpricht. Auch hierin werden wir alſo alles dieſer Art, was neben den heiligen Schriften noch fortwirkend beſteht, als ihnen gleichartig anſehen müſſen, was aber nicht noch fortwirkt, das können wir auch nicht in der Reihe nachweiſen.

2. Soll ſich aber in der geſchichtlichen Entwikklung der chriſtlichen Kirche die Erlöſung immer mehr zeitlich verwirklichen, mithin auch der heilige Geiſt das Ganze immer vollkommner
359 durchdringen: ſo ſcheint wiederum nicht, daß das erſte Glied dieſer oder einer anderen Reihe zugleich Norm für alle folgenden ſein kann; wenn doch in einer ſolchen Entwikklung jedes ſpätere vollkommner ſein ſoll als ſein früheres. Dies hat auch ſeine Richtigkeit, aber nur wenn man zwei ganze Momente jeden in ſeiner Vollſtändigkeit zuſammenſtellt. Denn betrachten wir die chriſtliche Kirche während des apoſtoliſchen Zeitalters als Einheit: ſo kann auch nicht die Geſammtheit ihrer Gedankenerzeugung die Norm für die der ſpäteren Zeitalter abgeben. Denn bei der natür-

licherweiſe ſehr ungleichen Vertheilung des göttlichen Geiſtes in derſelben, und da auch nicht Jeder nur nach dem Maaß ſeiner Theilnahme an dieſem Gemeingeiſt productiv war in religiöſen Vorſtellungen, konnten damals am leichteſten, weil noch jüdiſche und heidniſche Anſichten und Maximen eingewurzelt waren, und der Widerſpruch derſelben gegen den chriſtlichen Geiſt erſt allmählig anerkannt werden konnte, religiöſe Darſtellungen entſtehen, welche genau genommen mehr vom chriſtlichen afficirtes Judenthum oder Heidenthum als wahres Chriſtenthum waren, mithin als chriſtliche betrachtet im höchſten Grade unrein. Dieſem unvollkommenſten gleichzeitig aber waren die verkündigenden Darſtellungen der unmittelbaren Schüler Chriſti, bei denen die Gefahr eines unwiſſentlichen verunreinigenden Einfluſſes ihrer früheren jüdiſchen Denk- und Lebensformen auf die Darſtellung des chriſtlichen in Wort und That, in dem Maaß als ſie Chriſto nahe geſtanden hatten, abgewehrt wurde durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Chriſtus. Denn dadurch mußte ſich ihnen in allem, was ſich zu einer ſolchen Klarheit des Bewußtſeins entwikkelte, wie ſie der Darſtellung durch die Rede vorangehen muß, jeder Widerſpruch gegen den Geiſt des Lebens und der Lehre Chriſti ſogleich entdekken. Dies gilt mithin zunächſt von ihren Erzählungen der Reden und Thaten Chriſti ſelbſt, durch welche dasjenige feſtgeſtellt wurde, was den allgemeinſten reinigenden Einfluß ausüben ſollte. Dann aber auch gilt es vorzüglich von allem, was die Apoſtel für chriſtliche Gemeinden lehrten und anordneten, weil ſie da in Chriſti 360
Namen handelten; wiewol auch wo ſie mehr nur als Einzelne auftraten, doch auch Jeder ſeine Ergänzung nicht nur ſondern auch ſeine Correction fand an einem Andern [1]. So ſtand alſo in dem apoſtoliſchen Zeitalter das vollkommenſte und unvollkommenſte als kanoniſches und apokryphiſches neben einander, beide Wörter in dem Sinn genommen, der ſich aus der

[1] Vgl. Gal. 2, 11 flgd.

bisherigen Erörterung ergiebt, als zwei Extreme welche in keinem ſpäteren Zeitalter auf die gleiche Weiſe wiederkommen können. Denn die kirchlichen Darſtellungen müſſen ſich von dem apokryphiſchen immer mehr entfernen, weil der Einfluß fremdartiger religiöſer Elemente auf die Kirche, wiewol ihr im einzelnen immer noch neue Theile aus dem Gebiet des Judenthums zuwachſen, doch in demſelben Maaß abnimmt, als der größte Theil der Chriſten ſchon im Schooß der Kirche geboren und erzogen wird. Dagegen konnte aber auch die Kirche ſeitdem das kanoniſche nicht mehr erreichen, weil die lebendige Anſchauung Chriſti nicht mehr auf dieſelbe Weiſe unmittelbar, ſondern nur aus jenen Schriften entnommen alſo von ihnen abhängig, alle verunreinigenden Einflüſſe abwehren kann. Nehmen wir daher beides zuſammen, kanoniſches und apokryphiſches, ſo ſteht auch das apoſtoliſche Zeitalter unter der allgemeinen Regel, denn die Wirkſamkeit des kanoniſchen erſcheint gewiſſer und ſein Einfluß verbreiteter, wenn das apokryphiſche auch an den Grenzen der Kirche ſich verliert, und ſo iſt im Ganzen betrachtet die ſpätere Darſtellung auch die vollkommnere. Nehmen wir dagegen das kanoniſche für ſich: ſo trägt dieſes eine normale Würde für alle Zeiten in ſich. Wir ſchreiben dieſe nicht allen Theilen unſerer heiligen Schriften gleichmäßig zu, ſondern nur in dem Maaß als die Verfaſſer ſich
381 in dem eben beſchriebenen Zuſtande befanden, ſo daß gelegentlichen Aeußerungen und bloßen Nebengedanken nicht derſelbe Grad von Normalität zukommt, wie dem was zum jedesmaligen Hauptgegenſtande gehört. Wir verſtehen ſie auch nicht ſo, als ob alle ſpätere Darſtellung gleichmäßig müßte aus dem Kanon abgeleitet werden, und in ihm ſchon dem Keime nach enthalten ſein. Denn ſeitdem der Geiſt ausgegoſſen iſt auf alles Fleiſch, iſt auch kein Zeitalter ohne eine eigenthümliche Urſprünglichkeit chriſtlicher Gedanken. Aber auf der einen Seite darf alles nur in ſofern für ein reines Erzeugniß des chriſtlichen Geiſtes angeſehen werden, als ſich nachweiſen läßt, daß es mit jenen *urſprünglichen* Erzeugniſſen in Uebereinſtimmung ſteht; und auf

der andern Seite kommt keinem ſpäteren Erzeugniß ein gleiches Anſehn zu wie jenen urſprünglichen Schriften, wenn es darauf ankommt für die Chriſtlichkeit einer Darſtellung Gewähr zu leiſten und unchriſtliches kenntlich zu machen.

§. 130. Erſter Lehrſaz. Die einzelnen Bücher des neuen Teſtamentes ſind von dem h. Geiſt eingegeben, und die Sammlung derſelben iſt unter der Leitung des h. Geiſtes entſtanden.

Conf. Helv. I. (p. 94.) Scriptura canonica, verbum Dei Spiritu s. tradita et .. mundo proposita etc. — Conf. Gall. V. (p. 111.) Credimus verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum. — Conf. Scot. XVIII. p. 159. Spiritus dei per quem s. scripturae litteris sunt mandatae. — Conf. Belg. III. p. 171. Confitemur sanctos Dei viros divino afflatos spiritu locutos esse. Postea vero Deus .. servis suis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent. — Decl. Thor. p. 411. Profitemur .. nos amplecti sacras canonicas .. scripturas .. instinctu spiritus s. primitus scriptas etc.

1. Dem kirchlichen Ausdrukk der Eingebung im allgemeinen eine genaue Umgrenzung zu geben, iſt nicht leicht, und wir 362
wollen vor der ſpeciellen Behandlung der Sache hier über das Wort nur folgendes vorläufig bemerken. Der Ausdrukk θεόπνευστος, der von den altteſtamentiſchen Schriften [1] gebraucht wird, und dieſem Sprachgebrauch geſchichtlich wol am beſtimmteſten zum Grunde liegt, führt allerdings ſehr leicht darauf, ſich ein Verhältniß des heiligen Geiſtes zu dem Schreiber zu denken, welches ſich auf dieſen Act beſonders bezieht und außerdem nicht beſteht. Weniger mit dieſer Nebenvorſtellung behaftet iſt der Ausdrukk ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι [2]. Denn hier iſt die Auslegung, daß ſie ſchon immer getrieben waren, und in dieſem

[1] 2 Tim. 3, 16. [2] 2 Petr. 1, 21.

Zuſtande dann auch redeten und ſchrieben, an und für ſich eben ſo natürlich, als die daß ſie erſt zum Reden und Schreiben getrieben wurden. Da nun der kirchliche Ausdrukk nicht genau ſchriftmäßig und dabei bildlich iſt: ſo wird es nöthig ſein, ihn durch Beziehung auf verwandte Ausdrükke zu beſtimmen, welche auch eine Art bezeichnen, wie man zu Vorſtellungen kommt. Hier ſteht nun auf der einen Seite das eingegebene mit dem erlernten gegenüber dem erſonnenen, wie dem ganz aus der eigenen Selbſtthätigkeit hervorgegangenen das worauf eine fremde Einfluß gehabt; auf der andern Seite iſt wieder das eingegebene dem erlernten entgegengeſezt, indem dieſes abgeleitet iſt aus einem von außen mitgetheilten, jenes aber als ein für Andere urſprüngliches, nur von einer innerlichen Mittheilung abhängig hervorgeht. Daher die Darſtellung des erlernten ſich beliebig dem mechaniſchen annähern darf, in dem Hervortreten des eingegebenen aber ſich die ganze Freiheit der eignen Productivität zu Tage legen kann. — Die allgemeine Gewohnheit aber, die heilige Schrift auch die Offenbarung zu nennen, verurſacht, daß beide Begriffe nicht sel-
363 ten verwechſelt werden, was nicht ohne Verwirrung abgehen kann. Denn wenn man dies ſo verſteht, als ſei den heiligen Schriftſtellern, indem ſie aus Eingebung ſchrieben, der Inhalt göttlicherweiſe beſonders kund gemacht: ſo iſt dies eine ganz unbegründete Behauptung, mag man nun mehr auf den Act der Abfaſſung eines heiligen Buches ſelbſt oder mehr auf die ihr vorangehende und zum Grunde liegende Gedankenerregung ſehen. Weil nämlich alles was ſie lehren auf Chriſtum zurükkgeführt wird: ſo muß auch in Chriſto ſelbſt die urſprünglich göttliche Kundmachung alles in den heiligen Schriften enthaltenen ſein, keineswegs aber vereinzelt nach der Weiſe der Eingebung, ſondern Eine untheilbare, aus der ſich alles einzelne organiſch entwikkelt. Das Reden und Schreiben der vom Geiſt getriebenen Apoſtel war alſo auch nur ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Chriſto. — Wenn aber nun unſer Saz nicht nur das Abfaſſen der einzelnen Bücher, ſondern auch die Zuſammen-

ſtellung derſelben, um den neuteſtamentiſchen Kanon zu bilden, dem heiligen Geiſte zuſchreibt, und ſich für dieſes leztere eines andern Ausdrukks bedient: ſo beruht dieſe Unterſcheidung zunächſt darauf, daß wir die Abfaſſung eines Buchs als einen Willensact eines Einzelnen anſehen, die Zuſammenſtellung des Kanon aber iſt das Ergebniß eines vielſeitigen Zuſammenwirkens und Gegeneinanderwirkens in der Kirche, ſo daß nicht alles was dazu mitgewirkt hat, auf gleichmäßige Weiſe dem h. Geiſt kann zugeſchrieben werden. Es wird aber nicht allgemein jedem dieſer beiden Ausdrükke derſelbe Werth beigelegt wie hier, ſondern Einige wollen ſich auch für die Abfaſſung nur mit einer leitenden Thätigkeit des Geiſtes begnügen, Andere auch die bei der Zuſammenſtellung bis zur Eingebung ſteigern.

2. Gehen wir auf den Begriff des h. Geiſtes als Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche zurükk, daher auch als Quelle aller Geiſtesgaben und guten Werke: ſo iſt auch alle Gedankenerzeu- 364
gung, ſofern ſie dem Reich Gottes angehört, auf ihn zurükkzuführen und alſo von ihm eingegeben. Die des apoſtoliſchen Zeitalters aber ſo, daß ſie die beiden Gegenſäze des apokryphiſchen und kanoniſchen in ſich ſchließt, ſo daß in jenem nur die einzelnen Spuren von Zuſammenhang mit dem chriſtlichen Geſammtleben von ihm herſtammen, in dieſem ſeine Wirkſamkeit nur durch das Individuum näher beſtimmt wird, faſt ohne durch daſſelbe geſchwächt oder alterirt zu ſein, ſo jedoch, daß in keinem Einzelnen der Unterſchied von Chriſto ganz aufgehoben iſt. Iſt nun der Kanon zwiſchen dieſen beiden durch allmählige Uebergänge ausgefüllt, ſo wird dieſe Wirkſamkeit des Geiſtes am vollkommenſten ſein und am meiſten zuſammengedrängt in dem von Petrus auch mit Zuſtimmung der ganzen Gemeine [1] beſonders ausge-

[1] Ap. Geſch. 1, 21 flgd.; vgl. Joh. 15, 27. — Wenn Paulus dieſem Kreiſe nicht angehört; und die Kirche ihn doch auch in Bezug auf die Eingebung nie hinter den andern Apoſteln zurükkgeſezt hat: ſo erkennt

zeichneten Kreiſe derer, die mit Chriſto bald vom Anfang ſeines öffentlichen Lebens an gewandelt waren. Denn in dieſer apoſtoliſchen Klaſſe, wie man ſie nennen darf, wurden die Einzelnen einander ſo gleich gehalten, daß ohne Gewiſſensverlezung die Zahl der urſprünglichen Apoſtel aus ihnen durch das bloße Loos ergänzt werden konnte, indem dieſe Beharrlichkeit ſowol die Reinheit ihres Eifers als die Vollſtändigkeit ihrer Auffaſſung verbürgte. Niemand aber wird auch in dieſem Kreiſe den bedeutenden Unterſchied verkennen zwiſchen ſolchen Momenten, welche nur zum Privatleben der Einzelnen gehörten, und ſolchen die in der Leitung der chriſtlichen Angelegenheiten verwendet wurden; denn in den erſten wird auch bei den Apoſteln das menſchliche am leichteſten
365 hervorgetreten ſein, wogegen in den lezten der Wille, den Geiſt des Ganzen ausſchließend walten zu laſſen, weit entſchiedener ſein mußte, und daher was in dieſen geredet und gethan wurde, in einem weit ſtrengeren und beſtimmteren Sinn eingegeben genannt werden kann. Dagegen würde man die Einheit des Lebens dieſer apoſtoliſchen Männer auf die abentheuerlichſte Weiſe zerſtören, wenn man, um die Eingebung der heiligen Schrift recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, ſie wären in andern Theilen ihres apoſtoliſchen Amtes weniger von dem h. Geiſt beſeelt und getrieben worden, als in den Akten des Schreibens, und wiederum weniger in der Abfaſſung ſolcher auch den Dienſt der Gemeinen betreffenden Schriften, welche nicht vorher beſtimmt waren in den Kanon aufgenommen zu werden, und eben ſo auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Reden oder Theilen von Reden, welche hernach in der Apoſtelgeſchichte aufbewahrt worden ſind, als bei allen übrigen; und mit oder ohne ihr Wiſſen ſei dieſer Unterſchied darin begründet, daß dieſe Reden und Schriften beſtimmt waren, außer ihrer unmittelbaren Abzwekkung ſich auch auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. Mit-

---

ſie ihm dieſelben Vorzüge zu, wenn er ſie auch gewiſſermaßen auf anderem Wege erworben hat.

hin iſt die eigenthümliche apoſtoliſche Eingebung nicht etwas den neuteſtamentiſchen Büchern ausſchließend zukommendes; ſondern dieſe participirt nur daran, und die Eingebung in dieſem engeren Sinn, wie ſie durch die Reinheit und Vollſtändigkeit der apoſtoliſchen Auffaſſung des Chriſtenthums bedingt iſt, erſtrekkt ſich auch ſo weit als die von dieſer ausgehende amtliche apoſtoliſche Wirkſamkeit. — Betrachtet man nun die Eingebung der Schrift in dieſem Zuſammenhang als einen beſonderen Theil des überhaupt aus der Eingebung geführten apoſtoliſchen Amtslebens: ſo wird man ſchwerlich dazu kommen, alle die ſchwierigen Fragen über die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die ſo lange auf eine Weiſe beantwortet worden ſind, wodurch der Gegenſtand aus dem Gebiet der erfahrungsmäßigen Beurtheilung ganz hinausgerükkt wird. Nur eine ganz todte ſcholaſtiſirende Anſicht kann entweder an dem Wege von dem erſten Impuls zum Schreiben bis zum geſchrieben da ſtehenden Wort irgendwo eine beſtimmte Grenze ziehen, oder auch das lezte in ſeiner Aeußerlichkeit für ſich als ein beſonderes Erzeugniß der Eingebung darſtellen wollen. Der natürliche Kanon iſt hier die Analogie mit der Lehre von der Perſon Chriſti, wenn davon ausgegangen wird, daß in dem Berufsleben der Apoſtel die Wirkſamkeit des in der Kirche waltenden Gemeingeiſtes in ihrer Geſammtheit jener perſonbildenden Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, welche die Perſon Chriſti conſtituirt hat, ſo nahe gekommen iſt, als gedacht werden kann, ohne den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen beiden Vereinigungsweiſen aufzuheben; und daß nur nach dieſer Maaßgabe in jenen apoſtoliſchen Akten das Aeußere zum Theil eines anderen Urſprungs ſein kann als von dem Inneren her, zu deſſen Darſtellung es beſtimmt iſt. Die Verneinung der Frage, ob die heiligen Bücher der göttlichen Eingebung wegen eine von den allgemein geltenden Regeln abweichende hermeneutiſche und kritiſche Behandlung erfordern, verſteht ſich von dieſen Vorausſezungen aus ohne weiteres; und hieraus erledigen ſich alle andern Schwierigkeiten von ſelbſt. 366

3. Wird auf dieſe Weiſe die Eingebung der Schrift zurükkgeführt auf den Einfluß des heiligen Geiſtes in die apoſtoliſche Amtsthätigkeit: ſo kann es leicht das Anſehen gewinnen, als ſei dies nur eine Beſtimmung für die Lehrbücher und nicht eben ſo auch für die Geſchichtsbücher, indem hiebei gar nicht von eigenen Gedanken, welche mitgetheilt werden ſollen die Rede iſt, ſondern alles nur darauf ankommt getreue Erinnerungen auch zwekkmäßig zuſammen zu ſtellen und zu ſondern. Allein auf der einen Seite wenn die Gedanken der Apoſtel doch nur Entwikklungen der
367 Aeußerungen Chriſti ſein durften, dieſe aber nur in ihrem jedesmaligen Zuſammenhang, wie ſie durch die Umſtände herbeigeführt wurden, vollkommen verſtanden werden konnten, da ja die Reden Chriſti großentheils auch gelegentlich waren: ſo erſcheint eine reine und vollſtändige Auffaſſung der Lebensmomente Chriſti als eine nothwendige Bedingung für die geſammte apoſtoliſche Amtsthätigkeit. Und da zugleich kein Moment des öffentlichen Lebens Chriſti ganz abgeſondert von belebender und belehrender Rede gedacht werden kann, zugleich aber auch alle ſeine Handlungen Selbſtdarſtellungen waren und als ſolche fruchtbar für die Verkündigung des Reiches Gottes durch ihn, dieſe Momente aber auf das verſchiedenſte aufgefaßt werden konnten, ſo wahr von Einigen, daß der natürliche Eindrukk ihnen auch zu einem Element der Anerkennung der göttlichen Würde Chriſti gedeihen mußte, ſo verkehrt von Andern, daß er ſich zu einem apokryphiſchen Zerrbild umgeſtaltete, oder gar als ein Beweis gegen die meſſianiſche Würde gebraucht werden konnte: ſo finden wir natürlich die richtigſte auch ſchon in einem gewiſſen Sinn dem göttlichen Geiſt beizulegende Auffaſſung der Lebensmomente Chriſti in demſelben Kreiſe derer, die dem öffentlichen Leben Chriſti von Anfang an mit dem wachſenden Vertrauen folgten, in ihm den Verheißenen gefunden zu haben, ſo daß in demſelben Kreiſe die richtige Auffaſſung Chriſti und die richtige Fortentwikklung ſeiner Lehre und ſeiner Vorſchriften unzertrennlich zuſammengehören. Demnächſt aber war es aus demſelben Grunde eine für die ganze Kirche höchſt bedeutende

Aufgabe, die richtigen Erinnerungen aus dem Leben Chriſti ſicher zu ſtellen nach Maaßgabe wie jeder Moment mit der Anſchauung von dem Reiche Gottes durch Chriſtum zuſammenhing; und daher wir auch das Gedächtniß im Dienſt dieſes allgemeinen apoſtoliſchen Zwekkes unter dem Einfluß des heiligen Geiſtes ſtehend 368
denken, und können einen Unterſchied in dieſer Hinſicht zwiſchen dem apoſtoliſchen Lehren und dem evangeliſtiſchen Erzählen nicht annehmen, wie wir denn auch die Apoſtel ſelbſt erzählend finden mündlich und ſchriftlich. Denn wenn auch das Lehren von beſtimmten Amtsverhältniſſen, mithin von der Berufsthätigkeit im engeren Sinn ausgeht: ſo begründete ſich doch auch das Erzählen in einem das Ganze der Kirche umfaſſenden gemeinnüzigen Beſtreben, alſo in der Berufsthätigkeit im weiteren Sinn; und es kommt auf die Entſcheidung der Frage, ob das evangeliſtiſche Erzählen ein beſonderes der apoſtoliſchen Verkündigung bei oder untergeordnetes Kirchenamt geweſen oder nicht, gar nicht an. Das Wiedergeben der Erinnerung aber iſt auf keinen Fall mündlich eben ſo wenig als ſchriftlich von hiſtoriſcher Compoſition ganz zu trennen, wenn wir auch nur an die Erzählung einer einzelnen Thatſache denken; und das Beſtreben den Erlöſer darin ganz ſo erſcheinen zu machen, wie er wirklich war, iſt ebenfalls das Werk des Geiſtes der Wahrheit, und nur ſofern ſie dieſes war kann eine ſolche Erzählung in der heiligen Schrift einen Plaz annehmen. Denken wir uns auf der andern Seite die Mittheilung ſolcher einzelnen Erzählungen als das urſprüngliche, und hernach das Zuſammentragen derſelben zu ſolchen Ganzen, wie unſre drei Evangelien ſind: ſo muß auch die Möglichkeit zugegeben werden, daß eben ſowohl einer nur das ſelbſt erlebte in einem gewiſſen Zuſammenhang darſtellt, als daß er von Andern glaubhaft vernommenes unter das ſelbſtverlebte vermiſcht; ja auch daß einer, der nichts davon ſelbſt erlebt hat, doch das aus urſprünglicher und reiner Auffaſſung überkommene aus demſelben Beſtreben und von demſelben Geiſte getrieben eben ſo fruchtbar zuſammenträgt, wie es ein urſprünglicher Augenzeuge nur vermocht

hätte. Gilt es nun aber hiebei vornehmlich die richtige Auswahl und Zuſammenſtellung der ſchon vorhandenen hiſtoriſchen Elemente:
369 ſo iſt die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes bei dieſem Geſchäft ganz in der Analogie mit den bei der Auswahl der einzelnen Bücher für den Kanon.

4. Was alſo endlich den Antheil des heiligen Geiſtes an der Sammlung dieſer Bücher betrifft: ſo iſt die Differenz die jedem ins Auge fallen muß die, daß wenn auch alle einzelnen Bücher dieſer Sammlung dem apoſtoliſchen Zeitalter angehören, die Sammlung derſelben ihm doch gewiß nicht angehört, und uns alſo keine rein apoſtoliſche Begrenzung des kanoniſchen und normalen überliefert worden ſein kann. Für dieſe bleibt alſo kaum eine andere Analogie übrig als die, daß wir uns den heiligen Geiſt in der Gedankenwelt der chriſtlichen Geſammheit auf dieſelbe Weiſe ſchaltend denken, wie jeder Einzelne in der ſeinigen. Denn Jeder weiß ſeine ausgezeichneten Gedanken zu unterſcheiden, und ſo aufzubewahren daß ihre Vergegenwärtigung ſicher geſtellt wird, die andern aber legt er theils zur weiteren Verarbeitung zurükk, oder überſieht auch andere ganz und überläßt es dem Zufall, ob ſie ſich ihm wieder darſtellen werden oder nicht; wie denn auch Jeder wol in den Fall kommt einige ganz zu verwerfen, theils gleich wenn ſie entſtanden ſind theils ſpäterhin. So iſt auch die treue Aufbewahrung der apoſtoliſchen Schriften das Werk des ſeine eignen Erzeugniſſe anerkennenden göttlichen Geiſtes, der das was unverändert bleiben ſoll von dem unterſcheidet was ſich in der weiteren Entwikklung chriſtlicher Lehre mannigfaltig umgeſtaltet, und dagegen das apokryphiſche theils gleich wie es entſtanden iſt zurükkſtößt, theils wenigſtens bewirkt, daß ſowol dieſe Art von Productivität als auch der Geſchmakk an ſolchen Producten ſich in der Kirche allmählig verliert. Das einzige was hiebei ſchwierig erſcheinen kann iſt dieſes, daß in Beziehung auf einzelne Bücher in der Geſchichte entgegengeſezte Momente auf einander folgen, indem ſie erſt als kanoniſch angenommen und ſpäterhin als unka-

nonisch verworfen wurden oder umgekehrt. Allein einestheils ist es
nicht das Urtheil der ganzen Kirche gewesen, welches sich so ge- 370
ändert hat; sondern was früher in einer Gegend angenommen
war und in einer andern verworfen, das wurde späterhin allge-
mein entweder verworfen oder angenommen. Und manches kann
für die als große Einheit organisirte Kirche und in Verbindung
mit den übrigen Büchern gedacht verwerflich sein, was unter iso-
lirten Gemeinen und durch sich allein wirkend annehmlich war
oder umgekehrt. Anderntheils geht hieraus nur hervor, daß die
heilige Schriftsammlung als solche nur allmählig und durch Annähe-
rung zu Stande kommt; wie denn dieselbe Thätigkeit noch immer
fortdauert in der sorgfältigen Abwägung des verschiedenen Grades
normaler Dignität, den man einzelnen Theilen der Schrift zu-
zugestehen hat, und in der Entscheidung über Lükken und In-
terpolationen aller Art, so daß das Urtheil der Kirche sich nur
immer mehr dem völligen Ausstoßen alles apokryphischen und
dem reinen Heilighalten alles kanonischen nähert. Was nun
diese Annäherung unmittelbar fördert, leitet auch den ganzen
Gang des Verfahrens, und dies ist nur der in der Kirche waltende
heilige Geist; alle Schwankungen aber, und was die Annäherung
hemmt, kann nur irgend wie in dem Einfluß der Welt auf die
Kirche begründet sein. — Will man daher in dieser Beziehung
eine Scheidung machen zwischen einigem, was für immer abge-
macht sei, und anderem womit die Kirche sich noch beschäftigen
könne: so ist nicht Vorsicht genug zu empfehlen. Denn auch der
Sinn für das wahrhaft apostolische ist, wie die Geschichte lehrt,
eine in der Kirche sich allmählig steigernde Geistesgabe; und so
kann sich in die heiligen Bücher zeitig durch Versehen Einzelner
manches eingeschlichen haben, was erst eine spätere Zeit als unka-
nonisch zu erkennen und bestimmt nachzuweisen vermag. Aber
auch was die ganze Sammlung betrifft, so verbürgt die Thatsache,
daß seitdem sie als solche in der Kirche besteht, sie auch immer sich 371
selbst gleich geblieben ist, noch nicht daß diese Bestimmung auch
unwiderruflich sei. Vielmehr ist diese Bestimmung, die wir um

ſo weniger Recht hätten als ein abſolutes Wunder und ein völlig iſolirtes Werk des heiligen Geiſtes zu betrachten, da ſie uns ihrem Urſprunge nach ganz unbekannt iſt, auch nur als Ein Moment anzuſehen, der ſich nur wenn die Kirche in dieſem Geſchäft noch immer begriffen bleibt durch ihre ſich immer erneuernde Beſtätigung immer vollkommer bewähren kann, ſonſt aber auch dem unterworfen bleibt, berichtigt werden zu können. Daher auch, wenn manche ſymboliſche Schriften unſerer Kirche den Kanon beſtimmen [1], die weitere freie Unterſuchung über denſelben dadurch nicht ſoll gehemmt werden; ſondern die kritiſche Forſchung muß immer wieder aufs neue die einzelnen Schriften darauf prüfen, ob ſie ihren Ort in der heiligen Sammlung auch mit Recht einnehmen. Denn aus der Anzweiflung des ächten kann nur eine immer größere Gewißheit entſtehn. Auch der Umſtand, daß unläugbar ohnedies ſchon apoſtoliſche und ſich nahe an ſie anſchließende Schriften untergegangen ſind, kann hingegen nicht einwirken; denn wir ſind zu dem Glauben berechtigt, daß nichts zur Erhaltung und zum Wohl der Kirche weſentliches uns durch jene Verluſte iſt entzogen worden, und wenigſtens eben ſo ſehr auch zu dem, daß das Wohl der Kirche nur gefördert werden kann, wenn das was der heiligen Schrift nicht wahrhaft angehört auch davon unterſchieden wird.

§. 131. Zweiter Lehrſaz. Die neuteſtamentiſchen Schriften ſind ihrem Urſprung nach authentiſch und als Norm für die chriſtliche Lehre zureichend.

Art. Smalc. II. Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum
372 Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. — Gall. Conf. IV. p. 111. Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus sancti pesrsuasione. — Expos.

[1] Conf. Gall. III. Conf. Angl. VI. Conf. Belg. IV.

simpl. Cap. I. p. 3: Credimus . . scripturas canonicas . . ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere . . . Et in hac scriptura . . habet . . ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam. — Conf. Angl. VI. p. 128. Scriptura sacra continet omnia quae ad salutem sunt necessaria, ita ut quicquid in ea nec legitur, neque inde probari potest, non sit a quoquam exigendum ut tamquam articulus fidei credatur. — Belg. Conf. VII. p. 172. Credimus sacram hanc scripturam Dei voluntatem perfecte complecti, et quodcunque . . credi necesse est, in illa sufficienter edoceri . . Idcirco toto animo reiicimus quicquid cum certissima hac regula non convenit. — Conf. march. II. p. 372. Anfänglich . . bekennen ſich . . zu dem wahren unfehlbaren und allein ſeligmachenden Wort Gottes, wie daſſelbe . . in der heiligen Bibel verfaßt, welches aller Frommen einige Richtſchnur iſt und ſein ſoll . . vollkommen und genugſam iſt zur Seligkeit, auch allen Religionsſtreit zu unterſcheiden und bleibet ewiglich.

1. Aus dem eben auseinander geſezten geht ſchon hervor, daß es für die Authentie der Schrift gar nicht darauf ankommt, daß jedes Buch von der einzelnen Perſon wirklich herrühre, der es beigelegt wird. Sondern eine Schrift könnte in allen uns noch übrigen Handſchriften durch ein ſpäteres Urtheil einem beſtimmten Verfaſſer fälſchlich zugeſchrieben werden, mithin in dieſem Sinne nicht authentiſch ſein, und doch dem Kreiſe angehören, in welchem allein wir kanoniſche Schriften zu ſuchen haben, und bliebe daher doch ein integrirender Beſtandtheil der heiligen Schrift. Ja auch gleich bei ihrer Erſcheinung könnte eine Schrift den Namen eines Andern als ihres eigentlichen Verfaſſers an 373
der Spize getragen haben, wenn dabei nur eine von dem ſittlichen Gefühl des Verfaſſers übereinſtimmend mit dem ſittlichen Gemeingefühl ſeiner Zeitgenoſſen für unſchuldig geachtete Fiction zum Grunde gelegen, könnte auch ein ſo beſchaffenes Buch immer authentiſch ſein als Theil der Bibel. Nur wenn eine ſolche Bezeichnung ein abſichtliches Irreleiten geweſen wäre, würde dieſe Schrift nicht berufen ſein können, die normale Dar-

ſtellung des Chriſtenthums zu ergänzen. Wenn ſich daher auch manche gegen die Richtigkeit in den Angaben der Verfaſſer einzelner heiliger Bücher erhobene Zweifel noch näher beſtätigen ſollten: ſo würde daraus noch kein Recht, vielweniger eine Pflicht entſtehen, dieſe Bücher aus der Sammlung auszuſchließen. — Auf keine Weiſe aber will ſich ein Verzeichniß von Verfaſſern anfertigen laſſen, denen einzelne Schriften zugehören müßten, um kanoniſch zu ſein, oder eine Klaſſe angeben, deren Productionen ſämmtlich ein beſtimmtes Recht dazu hätten. Vielmehr wenn jezt noch Schriften entdekkt würden, die mit der größten menſchlichen Gewißheit einem unmittelbaren Schüler Chriſti oder ſelbſt einem Apoſtel zuzuſchreiben wären, würden wir ſie doch nicht ohne weiteres dem neuen Teſtament einverleiben, ſondern ſie ihm höchſtens als Anhang beifügen. Da nun auch die erſte Kirche, zumal ſie eine apoſtoliſche Sanction der einzelnen Schriften nicht nachzuweiſen vermag [1], uns durch ihre Feſtſezung nicht binden kann, wenn auch deren Weiſe den Kanon zu beſtimmen übereinſtimmend geweſen wäre: ſo kann die erſte Hälfte unſeres Sazes
374 wol ſchwerlich etwas genaueres ausſagen wollen, als worauf auch die angeführten ſymboliſchen Schriften hinausgehen, daß wir nämlich der allgemeinen chriſtlichen Erfahrung als dem Zeugniß des heiligen Geiſtes vertrauen, daß in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug auf der einen und Unkunde auf der anderen Seite ſolche Beſtandtheile aufgenommen worden, welche einer apokryphiſchen oder des häretiſchen verdächtigen Region des Chriſtenthums angehören, und denen daher nicht ohne Gefahr eine ſo ausgezeichnete Würde beigelegt werden könnte; wobei wir jedoch zugeben, daß nicht alle dieſe Bücher durch Inhalt und Form gleich geeignet ſind, ihre kanoniſche Würde auch wirklich geltend zu machen. — Da nun aber dieſe Beſtimmung

[1] Was Iren. III, 1. und Euſeb. H. E. II, 15. III, 24. 39. V, 8. u. a. a. O. berichten, wird man wol je länger je weniger als eigentliche Nachrichten anſehen wollen.

des Kanon auch nur allmählig zu Stande gekommen iſt, und wir überdies wiſſen, daß alle Unvollkommenheiten und Irrthümer in der Kirche nur allmählig durch die Wirkſamkeit des h. Geiſtes ans Licht gezogen und weggebracht werden können: ſo muß ſich jenes Vertrauen durch die größte Freiheit eben ſowol als durch die ſtrengſte Gewiſſenhaftigkeit in der Behandlung des Kanon bewähren. Dahin gehört erſtlich, daß alles, was zur richtigen Ausmittelung der Verfaſſer unſerer Schriften und der Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen abzwekkt, ſeinen ungeſtörten Fortgang behalte, und kein Zweifel welcher ſich erhebt mit ungünſtigem Vorurtheil aufgenommen oder ungeprüft verworfen werde; indem dies nicht nur zur Vollſtändigkeit unſerer Schriftkenntniß gehört, ſondern auch auf die Auslegung und den Gebrauch einzelner Stellen nicht ohne Einfluß iſt. Zweitens, daß wir uns in dem reinſten hermeneutiſchen Verfahren durch nichts irre machen laſſen, und etwa lieber wiſſentlich in der Auslegung künſteln, als ein Reſultat aufſtellen, welches eine minder reine Auffaſſung des chriſtlichen Glaubens verrathen könnte. Nur unter dieſen Bedingungen können wir uns rühmen, eben ſo — wenngleich auf einen geringeren Umfang ſtreitiger Fragen beſchränkt und mit grö- 375
ßeren Hülfsmitteln und einem ausgebildeteren Sinn ausgerüſtet — im Anerkenntniß der Schrift thätig begriffen zu ſein, wie diejenigen Chriſten es waren, welche zuerſt die heilige Schrift aus der Geſammtmaſſe chriſtlicher Schriftwerke ausſchieden und feſtſtellten.

2. Soll nun der zweite Saz in ſeinem ganzen Umfang verſtanden werden, ſo müſſen wir zunächſt auf die urſprüngliche Wirkſamkeit dieſer Schriften zurükkgehen. Wenn nun die Lehrbücher in die beſtehenden Lebensverhältniſſe der Chriſten eingreifen ſollten, ſo daß die apoſtoliſchen Aeußerungen auf die Bildung der leitenden Gedanken ſowol als der Zwekkbegriffe der Chriſten einwirkten, und die Geſchichtbücher auch nur die ähnlich wirkenden Reden und Thaten Chriſti und der Apoſtel wiederholen ſollten: ſo ſollen ſie nun auch für unſere religiöſe Gedankenerzeugung der

regelgebende Typus werden, von welchem sie sich von selbst nicht wieder entfernt. Und wenn die h. Schrift in dieser Hinsicht als zureichend beschrieben wird: so ist damit gemeint, daß der h. Geist uns mittelst des Gebrauchs derselben eben so in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apostel selbst und Andere, die sich der mittelbaren Unterweisungen Christi erfreuten; so daß, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Christi vorhanden sein wird, wir dies mit vollem Recht als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgend etwas ihr ursprünglich fremdes braucht hinzugekommen zu sein. Nur daß natürlich die Wirkung dessen, was selbst schon von der Schrift gebildet worden ist, auf das spätere ihr mit zugerechnet wird. Auf diese Weise entstehen die richtigen Aeußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigenthümlichen Denk- und Sprachgebietes eines Jeden als sein individualisirtes Schriftverständniß. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist
376 auch die diesem Moment angemessene Entwikklung der ächten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes, und constituirt für Zeit und Ort die gemeinsame christliche Rechtgläubigkeit. — Zu dieser constitutiven Wirksamkeit der Schrift verhält sich nun die zweite, kritische, welche man oft ganz allein im Auge hat, wenn man von der normalen Würde der Schrift redet, doch nur als eine untergeordnete und fast als ein Schatten von ihr. Allerdings nämlich läßt sich eine von der Wirksamkeit des h. Geistes durch die Schrift unabhängige und doch ihrem Inhalt nach religiöse und ihrer ursprünglichen Begründung nach christliche Gedankenerzeugung denken, deren Produkte aber geringhaltig und unfruchtbar sind, oder irrig und an das häretische streifend. Jede solche, die in dem noch unentwikkelten oder getrübten Zustande der Aufnehmenden und Verarbeitenden ihren Ursprung hat, muß nun an der Schrift geprüft werden, und kann nur, daß sie wenigstens christlich sein will, daran bewähren, wenn sie sich selbst auf die Schrift zu stüzen sucht und also eine solche Prüfung an-

erkennt. Offenbar aber muß dieſe kritiſche Seite des normalen Gebrauchs der Schrift um deſto mehr abnehmen, je mehr die productive Raum gewinnt, und zugleich die zur Vollkommenheit gediehene Auslegung der Schrift das Mißverſtehen derſelben erſchwert. — Was aber den wiſſenſchaftlichen Ausdrukk des chriſtlichen Glaubens in der eigentlichen Glaubenslehre betrifft, ſo kommt er allerdings nur in wiſſenſchaftlichen Individuen zu Stande, aber auch immer nur in ſolchen welche von dem in der Schrift wirkſamen Geiſt ergriffen Organe ſein wollen um das fragmentariſche in dieſen Aeußerungen zuſammen zu bringen und die verſchiedenen Darſtellungen die urſprünglichen und die gegen das Judenthum und Heidenthum gewendeten auf einander zurükkzuführen und durch einander zu vervollſtändigen; und ſo zeigt ſich auch hier die productive normale Kraft der Schrift, wiewol in ihr 377
ſelbſt der Unterſchied zwiſchen einem mehr volksmäßigen und einem mehr wiſſenſchaftlichen Sprachgebiet kaum angedeutet iſt. Dagegen muß ſogleich viel Bedenken entſtehn gegen eine Glaubenslehre, welche, nach dem ſie ganz ihren eignen Weg genommen hat, nur einen kritiſchen Gebrauch der Schrift geſtatten will, um nachzuweiſen daß ſich einiges einzelne in ihr eben ſo wiederfindet, wie das Lehrgebäude es aufgeſtellt hat, und daß nichts in dieſem den richtig verſtandenen Ausſprüchen der Schrift widerſtreitet. Nur kann auch in jenem Fall nicht verlangt werden daß jeder einzelne dogmatiſche Ort auch in der Schrift ſollte durch eine ihm beſonders gewidmete Stelle repräſentirt ſein.

3. Nimmt man es genau mit dem Ausdrukk, daß die Schrift als Norm zureichend ſein ſollte: ſo müßte in derſelben auch nichts überflüßig ſein. Denn das überflüßige iſt als verwirrend immer nur eine negative Größe, und nimmt das vergleichende Beſtreben in erfolgloſen Anſpruch. Die Schrift aber enthält vieles, was faſt nur Wiederholung und zwar öftere von anderem iſt; und dieſer Schein des Ueberfluſſes iſt bei der im Vergleich mit einem Lehrgebäude ſcheinbar eben ſo großen Un-

vollständigkeit um so auffallender. Allein dies ist, da die Schrift nicht als ein ganzes entstanden ist, der Natur der Sache gemäß; und unser Saz spricht in dieser Hinsicht die Ueberzeugung aus, welche schon allem richtigen Schriftgebrauch zum Grunde liegt und sich durch eine richtige hermeneutische Behandlung auch immer wieder bestätigt, daß die Wiederholungen in den geschichtlichen Büchern eine um so bessere Gewähr leisten für die Authentie der Ueberlieferung, ohne jedoch auszuschließen, daß sie einander ergänzen. Dasselbe gilt von den öfteren Behandlungen derselben Gegenstände in den Lehrbüchern; indem dadurch, wenn auch nicht das eine Mal eine Einwirkung auf andere Zustände
378 und Verhältnisse bezwekkt würde als das andere, die Identität des Geistes in verschiedenen Momenten und Individuen desto besser bezeugt wird.

§. 132. Zusaz zu diesem Lehrstükk. Die altestamentischen Schriften verdanken ihre Stelle in unserer Bibel theils den Berufungen der neutestamentischen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge, ohne daß sie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentischen theilen.

1. Die Darstellung dieses Lehrstükks weicht schon darin von dem gewöhnlichen ab, daß in den beiden Lehrsäzen nur von den neutestamentischen Schriften gehandelt worden ist, und dieser Zusaz soll die Abweichung begründen und bestimmt aussprechen. Absichtlich aber ist er nur als ein Zusaz angekündigt, weil er nur polemisch ist, und daher überflüßig wird, sobald die Differenz zwischen beiderlei Schriften allgemein erkannt sein wird. Je weiter aber dieser Zeitpunkt noch entfernt zu sein scheint, um desto gewagter wäre es auch, in einem kirchlichen Lehrgebäude einen so ganz abweichenden Saz als einen Lehrsaz aufzustellen. Zu-

mal auch außerhalb der Schule dieſelbe Anſicht herrſcht, indem ſehr häufig ja nicht ſelten mit beſonderer Vorliebe bei der chriſtlichen Erbauung altteſtamentliche Stellen zum Grunde gelegt werden, ſo daß das neue faſt nur nach Verhältniß ſeiner Maſſe ſich zu behaupten ſcheint. Und dies geſchieht aus entgegengeſezten Gründen gleich ſehr von ſolchen, die weniger Werth auf das eigenthümliche des Chriſtenthums legen, und von ſolchen, die dieſes allein und ausſchließend für das Heil der Menſchen anerkennen. Wir ſuchen nur den lezteren gegenüber unſere Behauptung geltend zu machen, indem die Andern außer unſerem Bereich liegen. 379

2. Was nun zuerſt die Eingebung der altteſtamentiſchen Schriften anbetrifft, ſo werden wir zunächſt unterſcheiden müſſen das Geſez und die Propheten. Wenn nun der Apoſtel Recht hat, das Geſez, obgleich eine göttliche Anordnung, doch als etwas zwiſchen die Verheißung des Samens Abraham und die Erfüllung derſelben zwiſchen eingetretenes [1] darzuſtellen und außerdem noch zu behaupten, daß demſelben die Kraft des Geiſtes fehle, aus welcher das chriſtliche Leben hervorgehen muß [2]: ſo kann wol nicht behauptet werden, daß das Geſez von dieſem ſelbigen Geiſt eingegeben ſei, von welchem der nämliche Apoſtel ſagt, daß er auch durch das Geſez und deſſen Werke nicht weiter mitgetheilt werde [3], ſondern daß ihn Gott erſt in die Herzen ſende vermöge unſeres Zuſammenhanges mit Chriſto. Eben ſo ſtellt auch Chriſtus die Sendung dieſes Geiſtes, mit deſſen Zeugniß er das Zeugniß der Jünger zuſammenſtellt [4], nirgend und auf keine Weiſe dar als die Wiederkehr eines ſchon da geweſenen und nur auf einige Zeit verſchwundenen. An dem Geſez hangen aber zugleich alle Geſchichtbücher von der Geſezgebung an. Denn wenn wir die meſſianiſche Weiſſagung als das dem Chriſtenthum verwandteſte dem Geſez als dem ihm fremdeſten gegenüberſtellen, ſo wird

---

[1] Gal. 3, 19. [2] Röm. 7, 6 flgd. u. 8, 3.
[3] Gal. 3, 2. [4] Joh. 14, 26. u. 15, 26. 27.

wol niemand zu behaupten wagen, daß die jüdischen Geschichtbücher mehr die Geschichte der messianischen Weissagung enthielten, als die des Gesezes. Ja auch in den prophetischen Schriften bezieht sich das meiste auf die gesezliche Verfassung und auf die Verhältnisse des Volkes als solchen; und der Geist aus welchem sie hervorgehen, ist kein anderer als der Gemeingeist
383 des Volks, also nicht der christliche, welcher als der Eine die Scheidewand zwischen diesem Volk und den andern aufheben sollte. Mithin bliebe nur die messianische Weissagung allein übrig, welche einen Theil haben könnte an der Eingebung in unserm Sinn. Bedenken wir aber, wie zu dieser die Propheten sich auch nur in einzelnen Momenten erheben, und nur in Bezug auf diese der sie treibende und beseelende Geist der heilige genannt wird [1]: so müssen wir wol schließen, daß auch dies nur auf eine uneigentliche Weise geschieht, sofern dieser Gemeingeist mit dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verbunden sich als Ahndung einer mehr inneren und geistigen Gottesherrschaft aussprechend die höchste Empfänglichkeit für den heiligen Geist in sich trug, und auch außer sich anfachen und unterhalten konnte. — Fragen wir zweitens nach der normalen Dignität, und zwar zunächst nach der productiven: so ist im Ganzen nicht zu läugnen, daß der fromme Sinn der evangelischen Christen im Ganzen einen großen Unterschied zwischen beiderlei heiligen Schriften anerkennt; wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdrukk aneignen kann, so daß man sich erst durch unbewußtes Zusezen und Abnehmen selbst täuschen muß, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensezen zu können. Auf der andern Seite ist eine überwiegende Vorliebe, sich als Ausdrukks für das fromme Selbstbewußtsein altteſtamentischer Sprüche zu bedienen, fast immer mit einer gesezlichen Denkweise oder einem

[1] 2 Petr. 1, 21.

unfreien Buchſtabendienſt verbunden. Was endlich die kritiſche Seite des normalen Schriftgebrauches betrifft, ſo giebt es allerdings wol wenig chriſtliche Glaubensſäze, welche man nicht in einem gewiſſen Zeitraum mit altteſtamentiſchen Stellen hätte belegen wollen. Allein wie ſollte es wol möglich ſein, daß irgend etwas zur Lehre von der Erlöſung durch Chriſtum gehöriges ſollte haben in dem Zeitraum der bloßen Ahndung ſo deutlich dargeſtellt werden können, daß es neben dem, was Chriſtus ſelbſt und nach der Vollendung des Erlöſungwerkes ſeine Jünger geſagt haben, noch ſollte mit Nuzen zu gebrauchen ſein! Oder wenn man ſich dies eben durch Eingebung möglich denken will: wie müßte dann nicht dadurch dem Erlöſer und der Art wie er das Reich Gottes ankündigte, eine ganz andere Anerkennung unter dem ſchriftkundigen Theil ſeines Volkes bereitet worden ſein, ſo daß die Wirkung keinesweges der Urſache angemeſſen wäre, der man ſie zuſchreiben will. Auch zeigt die Geſchichte der chriſtlichen Theologie deutlich genug, wie ſehr dieſes Beſtreben, unſern chriſtlichen Glauben im alten Teſtament zu finden, theils unſerer Anwendung der Auslegungskunſt zum Nachtheil gereicht hat, theils auch die weitere Ausbildung der Lehre und den Streit über die näheren Beſtimmungen derſelben mit unnüzen Verwikklungen überhäuft; ſo daß erſt davon gründliche Verbeſſerung zu erwarten ſein wird, wenn man die altteſtamentiſchen Beweiſe für eigenthümlich chriſtliche Lehren ganz aufgiebt, und was ſich vornehmlich auf ſolche ſtüzt, lieber ganz bei Seite ſtellt. 381

3. Wenn aber etwas, was ſo lange in der Kirche geltend geweſen iſt, reformirt werden ſoll: ſo iſt nothwendig nachzuweiſen, wie dieſe Praxis entſtanden iſt. Nun ſind es zwei Gründe, worauf dieſe äußerliche Gleichſezung beider Sammlungen beruht. Zuerſt daß nicht nur Chriſtus ſelbſt und die Apoſtel über verleſene Abſchnitte altteſtamentiſcher Schriften gelehrt haben, ſondern daß ſich dies auch in den öffentlichen Ver-

sammlungen der Christen, ehe sich der neutestamentische Kanon gestaltete und auch nachher noch, fortgesezt hat. Hieraus kann aber unmöglich gefolgert werden, daß ein gleichmäßiger homile-
382 tischer Gebrauch des alten wie des neuen Testaments auch jezt noch fortdauern solle, oder daß wir es mit zum Verderben der Kirche zu rechnen haben, wenn unsern Christen das alte Testament nicht mehr eben so geläufig ist wie das neue. Vielmehr liegt das allmählig immer weitere Zurükktreten des alten Testamentes, sofern seine kirchliche Geltung aus diesem geschichtlichen Zusammenhang herrührt, in der Natur der Sache; und am wenigsten vermag dieser die normale Würde oder die Eingebung dieser Bücher zu verbürgen. Die Pauliniſchen Stellen, welche den Nuzen der alttestamentischen Schriften bezeugen [1], beziehen sich auf diese Gebrauchsweise vorzüglich, und die freie Art, wie der Apostel selbst sich derselben bedient, stimmt mit dem Gesagten vollkommen überein, so daß er uns wol das Zeugniß geben würde, daß wir dieser Beweise nicht weiter bedürften. — Der zweite Grund ist, daß sich Christus und die Apostel selbst auf die alttestamentischen Schriften als auf göttliche dem Christenthum günstige Autoritäten beziehen. Allein daraus folgt keineswegs, daß wir für unsern Glauben dieser Vorandeutungen noch bedürfen, da wir die Erfahrung haben, und die neutestamentische Schrift es billigt, daß man aufhört, um solcher Zeugnisse willen zu glauben [2], wenn man unmittelbare Gewißheit aus eigner Anschauung gewonnen hat. Nur gehört es freilich um deswillen zur geschichtlichen Treue und Vollständigkeit, daß dasjenige auch aufbewahrt werde, worauf sich Christus und seine ersten Verkündiger berufen haben. Dies trifft aber fast nur die prophetischen Schriften und die Psalmen; und dadurch rechtfertigt sich die Praxis, diese dem neuen Testament als Anhang beizufügen. Da aber diese Schriften zur Zeit Christi nicht abgesondert vorhanden

[1] Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. 2 Tim. 3, 16.
[2] Joh. 4, 42.

waren, ſondern nur als Theile der heiligen Sammlung, und ſie 383
oft nur ſo angeführt werden, überdies einzelne Anführungen auch aus andern Büchern vorkommen: ſo kann man, wiewol das alte Teſtament für uns unmöglich in demſelben Sinn ein untheilbares Ganzes ſein kann wie für das jüdiſche Volk, nichts dagegen einwenden, daß es ganz und vollſtändig dem neuen Teſtamente beigegeben werde. Nur würde der richtige Sinn der Sache ſich beſſer ausſprechen, wenn das alte Teſtament als Anhang dem neuen folgte, da die jezige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufſtellt, daß man ſich erſt durch das ganze A. T. durcharbeiten müſſe, um auf richtigem Wege zum neuen zu gelangen.

Zweites Lehrſtük.

Vom Dienſt am göttlichen Wort.

§. 133. Diejenigen Mitglieder der chriſtlichen Gemeinſchaft, welche ſich überwiegend ſelbſtthätig verhalten, verrichten durch Selbſtmittheilung den Dienſt am göttlichen Wort bei denen die ſich überwiegend empfänglich verhalten; welcher Dienſt theils ein unbeſtimmter und zufälliger iſt theils ein förmlicher und geordneter.

1. Die für jede Gemeinſchaft gültige Vorausſezung einer ungleichen Vertheilung des Gemeingeiſtes iſt auch für die kirchliche Gemeinſchaft ſchon oben [1] in Anſpruch genommen worden. Iſt nun auch dieſer Unterſchied von Stärke und Schwäche ſo wie von Reinheit und Unreinheit der Darſtellung und Auffaſſung, jeden dieſer Gegenſäze ſowol für ſich als auch in Verbindung mit dem andern gedacht, in der erſten Kirche, und ſo auch für jede kirchliche Provinz in ihrem Anfang am ſtärkſten 384
und nimmt allmählig ab: ſo wird er doch auch als perſönliche

[1] §. 129, 2.

Ungleichheit noch lange bedeutend genug bleiben in allen Theilen der Kirche. Und hätte ſie auch als ſolche gänzlich aufgehört: ſo bleibt doch immer in einem jeden Einzelnen eine ſolche Ungleichheit der Stimmung, daß er ſich bald ſelbſtthätig wirkſam findet bald nur empfänglich angeregt. Immer alſo iſt der aufgeſtellte Gegenſaz vorhanden, und die darauf begründete Aufgabe zu löſen. Denn die wenn auch nur für den Augenblikk Schwachen und Unreinen gehören nur inſofern der Gemeinſchaft an, als ſie empfänglich dafür ſind geläutert und geſtärkt zu werden; und die Gemeinſchaft hält ſie nur in ſofern wirklich feſt, als in ihr ſolche vorhanden ſind, welche ihnen ſelbſtthätig Läuterung und Stärkung darbieten. Und dies will hier abgeſehen von dem Unterſchied eines äußeren und inneren Kreiſes in der Kirche [1] als ein Unterſchied auch unter den Wiedergeborenen ſelbſt betrachtet ſein. — Daß nun das Verhalten der Selbſtthätigen zu den Empfänglichen eine Mittheilung der erſten an die lezten iſt, und daß jede ſolche Mittheilung eine Andienung und Darreichung des göttlichen Wortes iſt, wird ſich wol bewähren durch folgendes. Selbſtmittheilung nämlich giebt es auf keine andere Weiſe als durch eine erregend wirkende Selbſtdarſtellung, indem die durch Nachbildung aufgenommene Bewegung des ſich darſtellenden in dem empfänglich aufgeregten Aufnehmenden eine Kraft wird, welche dieſelbe Bewegung hervorruft. Bewirke nun dieſe eine Läuterung oder Stärkung oder beides, ſo kann dies nur eine Wirkung, wie in allen ähnlichen Fällen des in den Einen kräftigen Gemeingeiſtes, ſo auch nur eine Wirkung des in den Einen kräftigen heiligen Geiſtes ſein. Und da dieſer, wie er alles von Chriſto nimmt, immer derſelbe iſt, welcher auch die Schrift eingegeben hat: ſo wird auch jede Aeußerung Einzelner eine ähnliche Wirkung nur hervorbringen können, inſofern ſie in der Analogie der Schrift iſt, und ſich mithin auch als ſchriftgemäß rechtfertigen kann; ſo daß mit demſelben Recht geſagt werden

[1] *Vgl.* §. 115, 2. 116, 1.

kann, jede zur Gottſeligkeit wirkſame Selbſtmittheilung ſei gewiß auch ſchriftmäßig, und jede ſchriftmäßige ſei auch erbaulich. Denn da kein wahrer Chriſt als ſolcher in ſeinem Innern etwas kann feſthalten wollen und kräftig werden laſſen, als nur inſofern er darin Chriſtum wieder erkennt: ſo kann auch keiner in ſeiner Selbſtmittheilung in Bezug nämlich auf die chriſtliche Gemeinſchaft ſich ſelbſt und das ſeinige empfehlen und verbreiten wollen, ſondern nur Chriſtum und das was von dieſem in ihm lebt; und eben ſo kann auch keiner um ſich zu fördern etwas in ſich aufnehmen wollen, als ſofern es von Chriſto genommen iſt. Daher iſt mit jeder mittheilenden und erregenden Thätigkeit in der chriſtlichen Gemeinſchaft die Selbſterkenntniß, denn Selbſtverläugnung würde es nur uneigentlich genannt, verbunden daß der wirkſame Gehalt weder der Perſon ſelbſt noch einer eigenthümlichen göttlichen Offenbarung an ſie zugeſchrieben wird; ſondern alles muß auf die Auffaſſung Chriſti aus der Schrift zurükkgeführt werden, ſo daß jeder nur als erinnerndes und entwikkelndes Organ der Schrift wirken darf, wenn nicht unchriſtliche Anſprüche und ſeparatiſtiſche Wirkungen die Gemeinſchaft vielmehr auflöſen ſollen. So auch verſchmäht eine wahrhaft chriſtliche Empfänglichkeit ſich Wort und That eines Einzelnen als Vorbild anzueignen und als Wahrheit aufzunehmen. Und dieſes ablehnende Beſtreben macht gern noch einen Unterſchied innerhalb des ſchriftmäßigen ſelbſt um nicht getäuſcht zu werden, wenn etwas ſich zwar durch eine einzelne bibliſche Stelle rechtfertigen läßt aber nicht im Geiſt des Ganzen iſt.

2. Betrachten wir nun dieſe Einwirkung der Stärkeren auf 386
den ſchwächeren: ſo umfaßt ſie das ganze chriſtliche Leben. Denn auch die Handlungen von den Einzelnen, ſofern ſich derſelbe Geiſt darin ausſpricht, ſind eine ſolche Darreichung des Wortes, wie ſchon daraus folgt, was oben [1] über das prophetiſche Amt

[1] 1 Kor. 12, 8 — 10. und 28 — 30.

Chriſti geſagt iſt, worauf ſich dieſer Dienſt bezieht. Darum iſt der am Ende unſeres Satzes aufgeſtellte Unterſchied von Wichtigkeit. Alle die zulezt angedeuteten vereinzelt im einzelnen Leben vorkommenden und oft theils nicht beabſichtigten theils nicht geſuchten Einwirkungen ſind der unbeſtimmte und vergleichungsweiſe zufällige Dienſt, von welchem hier nicht die Rede ſein kann, indem die richtige Anordnung deſſelben in die chriſtliche Sittenlehre gehört. Aber wenn wir es auch hier nur mit dem förmlichen und geordneten zu thun haben, mußte jener doch erwähnt werden, weil die evangeliſche Vorſtellung von dem geordneten am ſicherſten darauf ruht, daß er in allem weſentlichen mit jenem allgemeineren und unbeſtimmten gleichartig iſt. Und dieſe Zuſammenfaſſung, die nicht geſtattet, einen ſcharfen Unterſchied aufzuſtellen zwiſchen denen, die den geordneten Dienſt verrichten, und den anderen Chriſten, finden wir auch ſchon in der Schrift. Denn wo Paulus die verſchiedenen Gaben und Aemter aufzählt [1], miſcht er unverkennbar beides unter einander. So ward auch von Chriſto, außer dem beſtimmten Verhältniß, in welchem die Zwölf zu ihm ſtanden und den ebenfalls zu einem beſtimmten Dienſt ausgeſandten Zwei und ſiebzig, Mancher auf eine unbeſtimmtere Weiſe zu ſeiner Nachfolge aufgefordert. So war in der erſten Kirche der Dienſt der Apoſtel ein geordneter, da ſie auf beſtimmte Zahl hielten [2], und nach gemeinſamem Beſchluſſe
387 handelten; daſſelbe gilt von dem Amt der Diakonen zuerſt in Jeruſalem [3], und nach dieſem Vorbild auch in andern Gemeinen. Allein ſchon des Stephanus polemiſcher Verſuch in der Vertheidigung des Chriſtenthums gehörte nicht zu dem ihm angewieſenen beſtimmten Dienſt, indem er lediglich als Einzelner nach außen hin handelte. Und ſo ward auch der allgemeine und unbeſtimmte Dienſt innerhalb der Gemeinen Allen die ſich dazu eig-

[1] 1 Kor. 12, 7 — 10. und 28 — 30.
[2] Ap. Geſch. 1, 17.
[3] Ap. Geſch. 6, 2.

nen empfohlen und von ihnen gefodert [1]. Der Unterſchied liegt auch in der Natur der Sache, aber nicht inſofern als zu dem ordentlichen Dienſt nothwendig höhere und beſondere Eigenſchaften gehören; ſondern wenn ſchon in der bürgerlichen Geſellſchaft das gemeinſame Leben ſich nicht ganz in beſtimmte von der Geſammtheit angewieſene Geſchäftsführung auflöſen läßt, ſo iſt dies noch viel weniger in der kirchlichen Gemeinſchaft thunlich mit der religiöſen Mittheilung und Einwirkung. Denn einerſeits kann der h. Geiſt nie unthätig ſein und ſich deshalb auch nicht mit allen ſeinen Thätigkeiten an beſtimmte Zeiten binden laſſen, da er vielmehr Jeden treibt alles zu thun, was vor Handen kommt. Andrerſeits läßt ſich auch eine ſo geiſtige Geſellſchaft doch nicht als eine wohlgeordnete denken ohne alle Vertheilung der Arbeit, indem ſonſt keine von den verſchiedenen Gaben das Maximum ihrer Wirkſamkeit erreichen könnte; zumal die Vertheilung deſto leichter und ſicherer gemacht werden kann, je mehr der Eine Geiſt auch die Urtheile übereinſtimmend leitet.

§. 134. Erſter Lehrſaz.

Es giebt in der Kirche einen öffentlichen Dienſt am Wort als eine unter beſtimmten Formen übertragene Geſchäftsführung; und von dieſem geht auch alle Gliederung der Kirche aus.

Augsb. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingeſezt . . . dadurch als durch Mittel der h. Geiſt wirkt und die Herzen tröſt . . wo und wenn er will. — XIV. Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sacrament reichen ſoll ohn ordentlichen Beruf. — Conf. Saxon. (p. 196. Tw.) Agimus autem gratias Deo . . quod . . conservavit publicum ministerium et honestos congressus, qui ipse etiam distinxit quaedam tempora. Expos. Simpl. XVIII. p. 55. Deus ad colligendam vel constituendam sibi ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris. . . . 388

[1] Epheſ. 4, 29. 5, 19.

p. 58. Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi . . debet. Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae. . . Eligantur autem . . homines idonei etc. — Conf. Helv. XV. p. 97. Atque hanc ob causam ministros ecclesiae cooperarios esse Dei fatemur, per quos ille cognitionem sui et peccatorum remissionem administret, homines ad se convertat erigat consoletur . . ita tamen ut efficaciam in his omnem Deo, ministerium ministris adscribamus. — Conf. Gall. XXIX. p. 121. Credimus veram ecclesiam gubernari debere ea disciplina, quam Dominus noster Jesus Christus sancivit, ita videlicet ut in ea sint pastores presbyteri et diaconi, ut doctrinae puritas retineatur, vitia cohibeantur, pauperibus consulatur et sacri coetus habeantur. — Conf. Angl. XXIII. p. 134. Non licet cuiquam sumere sibi munus publice praedicandi . . nisi prius fuerit legitime vocatus et missus.

1. Wenn wir nach dem Urſprung dieſes öffentlichen Dienſtes fragend auf den von Chriſto den Apoſteln gegebenen Auftrag [1] zurükkgehen, ſo war dieſer überwiegend nach außen gerichtet; denn was von einem innern [2] vorkommt, kann auch von
339 dem allgemeinen unbeſtimmten verſtanden werden. Nothwendig aber entſtand der innere aus dem äußeren da die Neubekehrten fortdauernder Belehrung und Zurechtweiſung bedurften, und war mithin in dem Auftrag Chriſti als die natürliche Fortſezung des äußeren mit enthalten. Als aber die Apoſtel ſelbſt eine Theilung dieſes Dienſtes in Vorſchlag brachten, und der Geſammtheit anheimgaben den Dienſt der Handreichung Andern zu übertragen [3]: ſo wurde dadurch das Amt der Lehre ein ihnen von der Gemeine übertragenes, wie auch dieſe vorher ſchon beide Aemter vereinigt einem neuen Zwölften übertragen hatte. Und ſo beſtehen beide fort in der Kirche als die Hauptzweige jenes öffentlichen Dienſtes; denn das verſteht ſich von ſelbſt, daß auch das Diakonat nur ein kirchliches Amt ſein kann, ſofern es eine Darbietung des Wortes iſt, nämlich eine Aeußerung und Kundgebung der chriſt-

[1] Matth. 10, 6 flgd. [2] z. B. Matth. 18, 15 — 20.
[3] Ap. Geſch. 6, 2.

lichen Bruderliebe durch die That. Die Dreitheilung aber, wie man sie auch construiren möge, ist etwas willkührliches, und muß im wesentlichen auf jene Unterscheidung in Lehre und Handreichung zurükkgehn, die ihren wahren Theilungsgrund darin hat, daß die zu dem einen Geschäft erforderlichen Gaben am wenigsten bedingt sind durch die Erfordernisse zu dem anderen. Wie denn auch von Anfang an das weibliche Geschlecht die öffentliche Handreichung immer mit versehen hat [1], von der öffentlichen Verwaltung der Lehre aber immer ausgeschlossen gewesen ist.

2. Je weniger nun irgend ein Einzelner oder einige Wenige die Stelle Christi vertreten können, um desto mehr haben wir nur die Gesammtheit als die Quelle dieser Uebertragung anzusehen; und der Gestaltung des Klerus als einer in sich abgeschlossenen und sich selbst ergänzenden Körperschaft fehlt es an aller schriftmäßigen Begründung. Bei dieser Ergänzung unterscheidet vielmehr die Schrift nur zwei Momente, die Bestimmung 390
der zur Verrichtung eines Geschäftes erforderlichen Eigenschaften, und die Auswahl aus denen die als so ausgerüstete bekannt sind. Hier bleibt demnach ein großer Spielraum um Verschiedenen einen verschiedenen Antheil zuzuweisen, ohne daß das Princip verloren gehe, daß die Gesammtheit ihre Geschäftsführung organisire und unter ihre Glieder vertheile. Eine solche Uebertragung ist nicht möglich ohne eine bestimmte Sonderung der Gegenstände und eine genaue Bestimmung des Umfangs, in welchem jeder sein Geschäft führen soll. Indem nun hiebei auch, was übertragbar ist und was nicht, muß festgestellt werden: so wird auf indirecte Weise auch der unbestimmte Dienst mit in die Organisation aufgenommen, und der Gegensaz zwischen beiden stumpft sich ab; wie auch dadurch geschieht, daß zum Behuf des nicht übertragenen auch jederzeit vorübergehende Vereinigungen von näher zusammengehörenden Einzelnen entstehen. Aber auch

[1] 1 Tim. 5, 9. 10. Luk. 8, 3.

der Dienſt des Wortes im engeren Sinn kann nie auf eine ſo ausſchließende Weiſe übertragen werden, daß es nicht auch außerhalb des öffentlichen Dienſtes eben ſolche Selbſtmittheilungen zwiſchen Einzelnen geben könne; denn dies hieße beides die Gewiſſen beherrſchen [1] und den Geiſt dämpfen [2]. Aus der Uebertragung aber entſtehen doppelte Beziehungen, jedes Bedürftigen zu mehreren Mittheilenden nach der Verſchiedenheit ſeiner Bedürfniſſe und ihrer Verrichtungen, und eben ſo jedes Mittheilenden zu vielen Empfänglichen in Bezug auf ein beſtimmtes Bedürfniß und innerhalb des ihm angewieſenen Kreiſes; ſo daß, wo wir uns eine große ſtetige Maſſe chriſtlichen Lebens denken, durch beides zuſammen ſich Gemeinden begrenzen und ſondern, jede als ein Umfang in welchem alle zur Förderung des chriſtlichen Lebens nothwendigen Gaben vorhanden, und alle über-
391 tragbaren Geſchäfte zweckmäßig vertheilt ſind. Die Verzweigung der kirchlichen Aemter, ſo wie die Form unter der ſie übertragen werden, kann ſehr verſchieden ſein, und die Theorie derſelben hat ihren Ort in der praktiſchen Theologie. Hier iſt nur im allgemeinen zu ſagen, daß ſie gut ſein werden in dem Maaß, als einerſeits die Vertheilung als That der Geſammtheit mittelbar oder unmittelbar zu Stande kommt und erſcheint, andrerſeits aber der geiſtigſte Dienſt — nämlich die geordnete Darreichung des göttlichen Wortes — ſich geltend erhält als der Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und auf welchen ſich alles bezieht.

3. Ohne dieſen geordneten öffentlichen Dienſt und die damit zuſammenhängende Conſtitution der chriſtlichen Gemeinden wäre alle chriſtliche Mittheilung nur vereinzelt und zerſtreut und dem Anſchein nach zufällig. Aber auch der Wahrheit nach könnte es nicht ohne ein verwirrendes Schwanken abgehn, in welchem ſich viele Kräfte vergeblich verzehren müßten, wenn kein Empfänglicher mit ſeinem Bedürfniß an beſtimmte Mittheilende, und um-

[1] 2 Kor. 2, 24. [2] 1 Theſſ. 5, 19.

gekehrt kein Mittheilender mit seinen Gaben an einen bestimmten Kreis von Empfänglichen gewiesen wäre. Allein wenn man auch zugeben wollte, daß in der Kraft des Geistes jeder Begabte alles thäte um seine Gaben zum gemeinsamen Nuz zu verwenden, und eben so jeder Bedürftige richtigen Sinn genug hätte um die Geister zu prüfen, mithin von den Einzelnen alles geschähe, was auch durch die beste Vertheilung der Kräfte nur unvollkommen erreicht zu werden pflegt: so beruhte doch alles nur auf Erregung des persönlichen frommen Selbstbewußtseins und des vereinzelten Mitgefühls; aber ein wahres Gemeinbewußtsein, eine lebendige Ueberzeugung von der Identität des Geistes in Allen, kann auf diese Art nicht zu Stande kommen. Ohne diese aber gäbe es überall kein Selbsterkennen des h. Geistes in uns und eben so wenig ein richtiges Bewußtsein von der Art unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, wenn wir uns nicht unsrer selbst 392
als Glieder seines Leibes bewußt werden. Daher ist es nur einer ganz oberflächlichen Ansicht vom Christenthum möglich, die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse ohne Oeffentlichkeit zurükkzuführen. Vielmehr sind die öffentlichen Versammlungen zum gemeinsamen Bekenntniß und zur gemeinsamen Erbauung die Hauptsache, und die Uebertragung der überwiegenden und leitenden Thätigkeit darin an Einige ausschließend bleibt nur Nebensache. Wie denn auch was dies anlangt eine Kirchengemeinschaft ganz im evangelischen Geiste bestehen kann, welche von einer solchen Uebertragung nichts weiß, sondern jedem Christen die Befugniß zur leitenden Thätigkeit darin zugesteht.

§. 135. Zweiter Lehrsaz. Der öffentliche Dienst in der Kirche ist in allen Stükken an das göttliche Wort gebunden.

1. Auch die vereinzelten und formlosen Mittheilungen der Christen, sofern sie etwas durch den h. Geist bewirktes mittheilen,

können ebenfalls nur Erläuterungen und Bethätigungen des göttlichen Wortes sein. Soll nun von dem öffentlichen Dienst dasselbe nicht nur auf dieselbe Weise gelten, sondern auf eine besondere an seiner Eigenthümlichkeit haftende: so kann dies nur dadurch geschehen, daß diese Gebundenheit an das göttliche Wort in die Form der öffentlichen Mittheilung aufgenommen wird. Dies geschieht in Bezug auf die Lehre theils unmittelbar dadurch, daß die einzelnen Akte der Darlegung religiöser Gedanken ihrer ganzen Einrichtung nach als Auslegung einzelner Stellen der Schrift erscheinen, theils mittelbar durch das Bekenntniß, welches ein kurzer auf die Schrift zurükkgeführter Inbegriff der Lehre ist, welches unter Voraussezung seiner Schriftmäßigkeit, als immer
393 gegenwärtig den Gang jedes Bewußtseins beherrschen soll, und wonach alle Lehre soll können gemessen werden. Beides aber muß in leere Form, die auch immer mit Leichtigkeit umgangen werden kann, ausarten, wenn nicht in demselben Kreise auch die freie und formlose Mittheilung von selbst schriftmäßig ist. Gewöhnlich will sich alsdann das Bekenntniß als authentische Schrifterklärung geltend machen, damit ein noch weiteres Zerfallen mit der Schrift verhütet werde; allein dadurch entsteht ein unevangelischer Buchstabendienst, und zugleich wird das tiefere Eindringen in die Schrift unmöglich gemacht. — Dieselbe Schriftmäßigkeit ist auch zu fordern von der christlichen Dichtkunst, in sofern ihre Erzeugnisse, wenn gleich ursprünglich nur für das einzelne Leben berechnet, in den öffentlichen Gebrauch der Gemeine übergehen sollen. Diese zeigt sich auf eine andere Art in dem psalmodischen Typus der christlichen Dichtung, welcher an die paraphrastischen Uebertragungen der Psalmen nach Art der ältesten christlichen Hymnen sich näher oder entfernter anschließend einzelne Stellen und Situationen aus der Schrift behandelt, etwas anders in dem symbolischen, welcher auf die allgemeinen Bekenntnisse zurükkweisend den Inbegriff der gemeinen Lehre in poetische Harmonieen bringt. Je mehr sich die christliche Dichtung von diesen beiden Grundformen entfernt, und

rein individuelle Momente des religiösen Lebens darstellt, um desto mehr beschränkt sie ihre Wirksamkeit auf kleinere gesellige Kreise. — Haben wir aber auch alles, was That der Gemeine als solcher ist, in den Begriff des öffentlichen Dienstes aufgenommen: so muß die Forderung der Schriftmäßigkeit sich auch auf diese erstrekken. Und so zeigen auch diese thätigen öffentlichen Mittheilungen sich als an das Wort gebunden theils unmittelbar, sofern die einzelnen Erweisungen sich auf bestimmt in der Schrift ausgesprochene Ermahnungen gründen und diese verwirklichen, oder sich an ein in der Schrift gegebenes Vorbild anlehnen, theils 394
mittelbar in der Aufstellung von Kirchenregeln, welche nach Art der Bekenntnisse aus der Schrift abgeleitet eine Ordnung christlichen Lebens auf den öffentlichen Dienst bezogen aufstellen wollen, nach welcher nicht nur alle öffentliche thätige Mittheilung sich gestalten soll, sondern woran auch erkannt werden kann, was für Handlungen der Einzelnen die Gemeine als ihre eigenen anerkennt, und welche nicht.

2. Hieraus geht nun hervor, wie Bekenntnisse der Symbole und Kirchenregeln oder Kanones in der Kirche entstehn, nicht sowol als Maaß für die verschiedenen Darstellungen des Glaubens durch Wort und That, sondern um desto sicherer die Angemessenheit des einzelnen zu den ursprünglichen Aeußerungen des Geistes zu vermitteln; keinesweges aber folgt, daß sie zu allen Zeiten dieser Idee eben so vollkommen entsprechen können als in der Periode ihrer Bildung. Daß dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, daß sie jedesmal ein Werk der ganzen Kirche sind, also — wenn wir diese in dem aufgestellten Gegensaz zusammenfassen — nicht nur der Selbstthätigen und Mittheilenden, sondern mittelbar wenigstens auch der Empfänglichen und Bedürftigen; nicht nur sofern sie wenn auch von den Mittheilenden ausgehend doch ihre Wirksamkeit nur der freien Anerkennung der Bedürftigen verdanken können; sondern auch weil das Mitwissen um den Zustand dieser, mithin der besondere Charakter des Ma-

ments als Beſtimmungsgrund mitwirkte. Daher auch ſchon von vorne herein jedes ſolches Erzeugniß, weil bei dem oſcillirenden Fortſchreiten der Kirche in jedem Moment auch Folgen rükkgängiger Bewegungen mitgeſezt ſind, hinter der Idee zurükkbleibt. Wie ſie uns nun nur unter dem Vorbehalt Gültigkeit haben, daß ihre Schriftmäßigkeit immer ein Gegenſtand der Prüfung bleiben muß: ſo muß ſich auch mit dem öffentlichen Dienſt der Kirche ein mög-
395 lichſt ausgebildeter Organismus verbinden um das kunſtgerechte Verſtändniß der Schrift zu bewahren und durch fortgeſezte Beſchäftigung zu vervollkommnen; ohne daß deshalb allgemein und für alle Zeiten folgte, daß diejenigen, welche den öffentlichen Dienſt verſehen einen beſonderen Stand in der chriſtlichen Gemeinſchaft bilden müſſen. Vielmehr wenn aus unſern beiden Lehrſäzen ſich ergiebt, daß der wenn auch in einzelnen Fällen noch ſo ſtark hervortretende kirchliche Gegenſaz zwiſchen denen welche den öffentlichen Dienſt verrichten und denen an welchen er verrichtet wird, doch immer untergeordnet bleibt auf der einen Seite der Einheit und Selbigkeit des Geiſtes in beiden, auf der andern der ihnen gemeinſchaftlichen unmittelbaren Abhängigkeit von der Schrift: ſo liegt ſchon hierin und eben ſo in der überall nachzuweiſenden Verwandſchaft zwiſchen der zerſtreuten formloſen und der amtlich vertheilten und geordneten Wirkſamkeit, daß der Gegenſaz beider Glieder ſich immer mehr abſtumpfen muß. Nehmen wir nun dazu, daß die kritiſche Seite des normalen Gebrauchs der Schrift auch dereinſt aufhören muß: ſo verſchwindet dann der Gegenſaz als ein perſönlicher in einer beiden Gliedern gemeinſamen unmittelbaren Sicherheit über die Schriftmäßigkeit der Glaubensſäze und der Lebensregeln.

Drittes Lehrſtükk.

Von der Taufe.

§. 136. Die Taufe als Handlung der Kirche bezeichnet nur den Willensact, vermittelſt deſſen dieſe den Einzelnen

in ihre Gemeinſchaft aufnimmt; inſofern aber auf derſelben die wirkſame Verheißung Chriſti ruht, iſt ſie zugleich der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, wodurch der Einzelne in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen 396
wird.

1. Schon oben [1] iſt das weſentliche in unſerm Saz bevorwortet, daß nämlich die Aufnahme eines Einzelnen in die chriſtliche Gemeinſchaft und deſſen Rechtfertigung oder Wiedergeburt nur ein und derſelbe Act ſein könne. Sonſt müßte auch, wenn die Aufnahme in die Kirche allein eine Handlung dieſer ſein ſollte, da dieſelbe ohne Theilnahme von dem heiligen Geiſt nicht zu denken iſt, das höchſte Weſen ſich bei der Vorbereitung ſeiner Vereinigung mit der menſchlichen Natur unter der Form des Gemeingeiſtes leidend verhalten. Wie aber die Ausgießung des heiligen Geiſtes durch Chriſtum bedingt iſt [2] und auf ſeiner Verheißung beruht: ſo muß auch daſſelbe gelten von der Ertheilung des Geiſtes an jeden Einzelnen, wenn doch auch der Geiſt, wie dies zur Einheit der Kirche nothwendig iſt, Allen auf dieſelbe Weiſe von Chriſto kommen ſoll. Die chriſtliche Kirche iſt alſo einer großen Unſicherheit dadurch enthoben, daß Chriſtus ſelbſt die Taufe als den Act der Aufnahme in die Kirche angeordnet hat. Denn nun iſt jede ſolche Aufnahme eine That Chriſti ſelbſt, wenn ſie auf die von ihm angeordnete Weiſe und ſeinem Befehl gemäß vollzogen wird. Daher nun kann die chriſtliche Kirche eben ſo wenig auf der einen Seite von dieſer Form der Aufnahme durch die Taufe abgehn, als auf der andern Seite zweifeln, daß in jedem Fall, wo der Befehl Chriſti gehörig vollzogen wird, nicht auch ſeine Verheißung, daß mit dieſer Aufnahme die Seligkeit des Menſchen beginne, in Erfüllung gehen ſolle. Denn wie das lezte ein Zweifel wäre an der erlöſenden Macht Chriſti ſelbſt: ſo wäre das erſte ein Wageſtükk, welches nicht von dem göttlichen

[1] §. 114, 2. [2] 124, 3.

397 Geiſt ausgehn könnte, der alles von Chriſto nimmt. — Wenn nun hiedurch feſt ſteht, daß die Taufe in der Kirche erhalten bleiben muß, wie ſie ſie überkommen hat: ſo kann doch keine Auskunft darüber verlangt oder ertheilt werden, ob und wie das äußerliche dieſer Handlung mit dem innern Gehalt und Zwekk derſelben zuſammenhängt. Vielmehr können wir hierüber nur ſagen, daß wenn Chriſtus zu demſelben Zwekk eine ganz andere äußere Verrichtung angeordnet hätte, wir dieſe eben ſo heilig halten und dieſelben Ergebniſſe davon erwarten würden. Nur ſoviel iſt gewiß, daß wenn Chriſtus hiezu etwas ganz neues beſonders eingeſezt hätte, uns obliegen würde, Beziehung und zwar möglichſt erſchöpfende zwiſchen dieſem Aeußern und dem angegebenen Inneren aufzuſuchen, indem wir uns nur im äußerſten Nothfall dazu verſtehen würden bei einer Einſezung Chriſti eine reine Willkühr anzunehmen. Anders iſt es, da Chriſtus ſeine Einſezung an etwas ſchon vorhandenes angeknüpft hat, und die Taufe ſchon geſchichtlich bedingt war durch den Zuſammenhang mit der Verkündigung des Johannes. Denn dieſe geſchichtliche Begründung kann uns nun vollkommen genügen, ohne daß wir weder verſucht ſein dürfen die auf ihrem Gebiet allgemein bekannte Symbolik weiter auszuſpinnen als auch ſchon in der Schrift geſchieht, noch auch dieſelbe für ſo weſentlich zu halten, daß man behaupten könnte die Handlung ſelbſt ſei nur vollſtändig und könne ihren Zwekk erreichen, wenn ſie auch äußerlich ſo eingerichtet iſt, daß jene Bedeutſamkeit darin vollkommen hervortreten kann.

2. Ohnerachtet dieſes unläugbaren Zuſammenhanges aber zwiſchen der Taufe Chriſti und der des Johannes kann man doch ohne jener etwas zu entziehen ſchwerlich behaupten, daß ſie völlig daſſelbe geweſen mit dieſer [1]. Denn wenn auch bei der Taufe
398 Johannes die Idee des Reiches Gottes durch die Erlöſung zum

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 101 sq.

Grunde gelegen: ſo war doch, ehe er ſelbſt Jeſum in dem Taufact erkannt hatte, die Perſon des Erlöſers für ihn ſelbſt und ſeine Täuflinge eine unbeſtimmte. Man müßte daher wenigſtens unterſcheiden zwiſchen ſeiner Taufe vorher und ſeiner Taufe nachher, ſo daß die erſte jedenfalls, um einer chriſtlichen Taufe gleich zu ſein, noch einer Ergänzung bedurft hätte. Allein dieſer Unterſchied würde doch nur von Bedeutung ſein, wenn Johannes nachher auf den Namen Jeſu getauft hätte, welches doch alle Umſtände zuſammengenommen [1] eher zu verneinen iſt als zu bejahen. Und ſo würde doch ſchwerlich zuzugeben ſein, daß die Taufe Johannes ſchon habe können weder die Aufnahme in die chriſtliche Kirche ſein, noch auch ein Bad der Wiedergeburt; mithin würde ſie auch nur können der Taufe Chriſti für identiſch erklärt werden, entweder wenn man beide für gleich unwirkſam erklärt [2], oder wenn man den Unterſchied zwiſchen dem alten und neuen Bund ſo gut als aufhebend behaupten wollte, Johannes habe auch ohne beſtimmte Beziehung auf Chriſtum doch ſchon daſſelbe geben können, was Chriſtus gab. — Wogegen auf der andern Seite nicht nur nicht behauptet werden kann, daß für die von Johannes getauften die Anerkennung Jeſu als des Chriſts nicht hinreichend geweſen ſei als Ergänzung, ſondern eine neue Taufe unerlaßlich; ſondern es erhellt auch überhaupt nicht, daß ſo lange der Erlöſer noch lebte, die Taufe überall nothwendig geweſen ſei, um in Gemeinſchaft mit ihm zu treten. Vielmehr ſcheint, wenn er einem durch ſein Wort Vergebung der Sünden 399
ertheilt und ihn zu ſeiner Nachfolge aufgefordert hatte: ſo war dieſe Aufnahme ſchon ſeine That, und die Taufe würde nur als eine völlig inhaltsleere Handlung hinzugekommen ſein. Wie denn

---

[1] Vgl. Joh. 3, 22 flgd. und Ap. Geſch. 19, 3—5.

[2] Wie Zwingli de ver. rel. p. 208. Quid vero distent Joannis baptismus et Christi multa tum olim tum nunc est quaestio, sed inutilis plane, nam discrimen omnino nullum est . . . Nihil efficiebat Joannis tinctio . . .: nihil efficit Christi tinctio etc.

auch nicht behauptet werden kann, daß auch nur die Apoſtel, geſchweige denn alle zumal galiläiſche Jünger Chriſti, die Taufe Johannis empfangen hätten, und noch weniger daß Chriſtus ſelbſt auch nur Einen getauft [1], dem dann das Geſchäft an Andern obgelegen hätte. Daher iſt hier vorzüglich der Unterſchied anwendbar zwiſchen der noch einzurichtenden und der ſchon beſtehenden Kirche, und gar nicht zu verwundern, wenn unter den Chriſten, die nicht durch die ſchon beſtehende Kirche gewonnen worden, Manche ungetauft waren. Denn die perſönliche Erwählung Chriſti muß für ſich als ein Act ſeines Willens vollkommen hinreichend geweſen ſein, um beides zu begründen, was unſer Saz der Taufe zuſchreibt, die Anwendung des göttlichen Rathſchluſſes der Erlöſung auf den Einzelnen, und die Verſezung deſſelben in die Gemeinſchaft mit Allen ſchon Gläubigen. Woraus denn am beſten erhellt, wie die Taufe als allgemeine Anordnung Chriſti an die Stelle ſeiner einzelnen perſönlichen Erwählung getreten iſt.

3. Halten wir nun dieſen Geſichtspunkt feſt, und denken uns jeden Taufact, damit er dieſes leiſten könne, als einen Beſchluß der geſammten Kirche, dem folglich auch wegen der Wirkſamkeit des h. Geiſtes in ſeiner ganzen Fülle das höchſte kanoniſche Anſehen einwohnte: ſo daß die Kirche keinen taufen könnte, der nicht eben ſo reif und bereit wäre, das neue geiſtige Leben in der Gemeinſchaft mit Chriſto wirklich zu beginnen, wie dies von Jedem gelten muß, den Chriſtus ſelbſt erwählte: ſo fehlte dann jede Veranlaſſung Fragen aufzuwerfen, welche ſich auf die
400 Möglichkeit beziehen, daß Taufe und Wiedergeburt könnten getrennt ſein; ſondern wir könnten ohne weiteres behaupten, es werde Jeder wiedergeboren in der Taufe und nur durch dieſelbe. Denn indem der geſammten Jüngerſchaft der heilige Geiſt verliehen worden, habe ſich auch die göttliche Thätigkeit zur Wiedergeburt und Rechtfertigung ſo ausſchließlich an die Verwaltung der Taufe geknüpft, daß Jeder den die Kirche Gott in der Taufe

[1] Joh. 4, 2.

darſtelle, nicht nur deshalb gleichſam nachträglich von ihm anerkannt werde, ſondern ſchon mit der Taufe ſelbſt Antheil an dem h. Geiſt und Kindſchaft Gottes erhalte. Nun aber iſt dieſes in der Wirklichkeit nicht der Fall, ſondern die Taufe wird immer nur zuerkannt und verrichtet von einem relativ für ſich abgeſchloſſenen Theil der Kirche, und zwar in einem Durchgangspunkt ſeiner Entwikklung, dem alſo keine ſolche kanoniſche Vollkommenheit in ſeinen einzelnen Handlungen zukommt. Daher werden auch alle einzelnen Taufhandlungen ſich nur mehr oder weniger der vollkommnen Richtigkeit annähern; und wenn wir noch hinzunehmen, daß der Moment der Wiedergeburt des Einzelnen menſchlicherweiſe nicht genau beſtimmt noch weniger genau vorausgeſehen werden kann: ſo wird jene vorauszuſezende nur unvollkommne Richtigkeit in Darreichung der Taufe ſich darauf zurükkführen, daß die Kirche ſich nicht ganz auf dieſelbe Weiſe der Taufe eines Katechumenen nähert, wie die Seele deſſelben, wenngleich auch dieſes durch Thätigkeiten der Kirche vermittelt wird, zur Wiedergeburt fortſchreitet, ſo daß, was unter jener Vorausſezung der Kirche ein ſchlechthin einfaches wäre, nun in zwei Reihen zerfällt, die auch in zwei verſchiedenen Momenten endigen. Wenn nun wol nachzuweiſen wäre, daß die Reihe von Thätigkeiten der Kirche, welche die Annäherungen zur Wiedergeburt bewirkt, weil weniger perſönlich und unmittelbarer von der Kraft des göttlichen Wortes ausgehend, auch genauer den Einfluß der Geſammtheit darſtellte als die andere, und daher das vollkom- 401
menſte in dieſem unvollkommnen Zuſtande dieſes wäre, wenn die Verrichtung der Taufe ſich jedesmal an den richtig erkannten Moment der Wiedergeburt anſchlöſſe: ſo liegt doch unverkennbar in der Natur der Sache, daß die Neigung der Kirche zu taufen den innerlichen auf die Wiedergeburt abzwekkenden Wirkungen des Geiſtes bald voraneilen wird und bald hinter denſelben zurükkbleiben, je nachdem diejenigen, welchen das Taufen obliegt, in ihrer Schäzung des innern Zuſtandes des zu taufenden auf dieſe oder jene Seite hinüberſchwanken. Daher finden wir gleich-

ſam um uns über dieſe Unvollkommenheit zu beruhigen ſchon aus der apoſtoliſchen Zeit beide Formen des Auseinandertretens, [1] die Mittheilung des Geiſtes vor der Taufe und die Taufe vor jener, und daß die Differenz dieſe Momente jezt größer ſein kann als damals, leuchtet von ſelbſt ein. Aber in jedem Fall wenn die entſcheidenden Gnadenwirkungen des Geiſtes vorangehn, iſt dies eine gebieteriſche Aufforderung, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinſchaft unmittelbar darauf folgen zu laſſen; und umgekehrt iſt das Vorangehn der Taufe nur zu rechtfertigen durch den feſten und in der lebendigen Thätigkeit der Kirche begründeten Glauben, daß nun auch die Wiedergeburt des Aufgenommenen aus den Einwirkungen der Geſammtheit hervorgehen werde. Im Ganzen betrachtet würde alſo doch immer die Maſſe der Getauften und die der Wiedergebornen dieſelbe ſein, nur wird es vermöge jener Schwankungen, aber immer je vollkommner die Kirche iſt in deſto geringerem Verhältniß zum Ganzen, einige Wiedergeborne geben die noch nicht getauft ſind, die aber ein wohlbegründetes Recht hätten ſchon in die Kirche aufgenommen zu ſein, und eben ſo Getaufte die noch nicht wiedergeboren aber der göttlichen Gnade
402 zur Wiedergeburt durch das Gebet der Kirche auf das wirkſamſte empfohlen ſind. Daher denn die Beziehung beider Momente auf einander als weſentlich immer daſſelbe zum Grunde liegt, und beide als ſchlechthin zuſammengehörig gedacht werden müſſen, wie ſehr ſie auch bisweilen in der Zeit auseinander treten.

4. Hieraus nun ergiebt ſich leicht, wie weit die Meinungen über Werth und Wirkſamkeit der Taufe auseinander gehen können, ohne daß wir berechtigt wären weder die nach der einen noch die nach der andern Seite hin am weiteſten auseinandergehenden für unchriſtlich zu erklären. Denn geht man zuerſt davon aus, daß in dem dermaligen Zuſtand der Kirche Taufe und Wiedergeburt nicht immer zuſammentreffen: ſo bezeichnet man dies

[1] Ap. Geſch. 10, 44 — 47 vergl. mit 2, 38. 41 und 19, 6.

nur am ſtärkſten, wenn man ſagt, auch wenn einmal beide zuſammentrafen, ſei dies nur zufällig, und keinesweges werde einer dadurch wiedergeboren, daß man ihm die Taufe andient. Eben dieſes aber, wogegen doch richtig verſtanden nichts einzuwenden iſt, läßt ſich auch ſo ausdrükken, daß die Taufe an und für ſich innerlich nichts bewirke, ſondern nur ein äußeres Zeichen ſei von dem Eintritt in die chriſtliche Kirche [1]. Dieſes nun iſt ebenfalls wahr, aber nur wenn man ſich die äußere einzelne Handlung, wie ihr größtentheils ihr Zeitpunkt äußerlich beſtimmt wird entweder durch allgemeine gottesdienſtliche Ordnungen oder durch beſondere Verhältniſſe, unabhängig denkt von der Thätigkeit des Geiſtes in der Kirche; das heißt, es iſt wahr, aber nur als die Beſchreibung von der Unvollkommenheit der Kirche in dem Punkt der Taufe, ſoll es aber die ganze und allgemeine Beſchreibung der Taufe ſein, ſo iſt es falſch. Denn freilich ohne die Thätigkeit des Geiſtes iſt die Waſſertaufe nur eine äußere Ver- 402
richtung die Chriſtus ſelbſt für unzureichend erklärt [2]; aber die Taufe ſoll, wie am erſten Pfingſttage die erſte in der eigentlichen Kirche ſo auch immer, durch die Thätigkeit des Geiſtes hervorgerufen werden, und mit derſelben innig verbunden ſein. Wird aber dieſe Behauptung, deshalb weil die Taufe doch an und für ſich nicht die Wiedergeburt hervorbringe, alles aber allein auf die Wiedergeburt ankomme, bis dahin ausgedehnt, daß man ſagt, entweder die Taufe ſei überflüßig und unterbleibe beſſer, oder wenigſtens es gebe keinen andern Grund ſie beizubehalten, als nur die löbliche Ehrerbietung vor alten Inſtitutionen: ſo dreht die leztere Anſicht das eben dargelegte Verhältniß zwiſchen der

[1] Zwingl. l. c. p. 220. Externa vero res est quum tinguntur . . . ac verae rei signum ac cerimonia. . . . Sic sunt ceremoniae exteriora signa, quae accipientem aliis probant, eum se ad novam vitam obligavisse etc.

[2] Und zwar, wie der Zuſammenhang von Joh. 3, 5. ergiebt, auch wenn ſie ein Bekenntniß der Bußfertigkeit iſt.

Johanneiſchen Taufe und der chriſtlichen ſo weit um, daß die lezte nur als ein je länger fortgeſezt deſto bedeutungsloſerer Anhang zu der erſten erſcheint; die zuerſt angegebene Anſicht aber, indem ſie den Zuſammenhang zwiſchen den Einwirkungen der Gemeinſchaft, welche durch die Taufe gekrönt werden, und der inneren Entwikklung des Einzelnen bis zur Wiedergeburt aufhebt oder wenigſtens nicht geſtatten will, daß er äußerlich hervortrete, hebt ſie eigentlich die Kirche ſelbſt, mindeſtens ihr äußere Beſtehen, auf, und die chriſtliche Gemeinſchaft kann in allem Aeußeren nur ſo ſchattenartig und faſt zufällig erſcheinen wie es in der Quäkeriſchen Geſellſchaft der Fall iſt. Aber ſchlechthin unchriſtlich kann auch dieſe Anſicht nicht genannt werden, weil ſie die Taufe nur als ein äußerliches herabſezt um den Werth des inneren nämlich der Wiedergeburt allein zu erheben [1]. — Geht man auf der andern Seite davon aus, daß Wiedergeburt und Eintritt in die Gemeinſchaft der Gläubigen weſentlich mit einander verbunden und gegenſeitig durch einander bedingt ſind, um ſo mehr als von dieſer Gemeinſchaft auch alle Wirkungen des Geiſtes ausgehen, welche die Wiedergeburt herbeiführen: ſo iſt der nächſte und urſprünglichſte Ausdrukk dafür der, daß eine und dieſelbe Reihe von Handlungen der Kirche dieſes doppelte Ende habe, die Taufe und die Wiedergeburt. Auch dieſes nun iſt allerdings wahr, aber nach dem obigen nur als Beſchreibung von einer Vollkommenheit der Kirche, welche auf keinem einzelnen Punkte wirklich gegeben iſt und in keiner einzelnen Handlung wirklich erſcheinen kann. Wird nun aber hieraus weiter gefolgert, weil dann doch das eine Ende durch das andere müſſe bedingt ſein, die Taufe aber nicht könne bedingt ſein durch die Wiedergeburt; — indem dies weil die Wiedergeburt nur an der Wirklichkeit des neuen Lebens erkannt wer-

404

[1] So ſtellt ſich das Verhältniß dieſer Anſicht zur Kirche dar in der klaſſiſchen Stelle bei Rob. Barclay Apol. Th. XII. p. 269. Ea hac in re sicut in plerisque aliis inter nos et adversarios stat differentia, quod frequenter nedum formam et umbram substantiae et virtuti praeponunt, sed umbram saepe opposite ad substantiam stabiliunt.

den könne, eine Wirksamkeit in der Kirche voraussezе vor dem Aufgenommensein in dieselbe, welches ungereimt sei, — so müsse im Gegentheil die Wiedergeburt bedingt sein durch die Taufe; und wie die früheren der Wiedergeburt vorarbeitenden Zustände des Einzelnen durch frühere Thätigkeiten der Kirche hervorgebracht wären, so sei auch die Wiedergeburt selbst nur hervorzubringen durch die lezte Thätigkeit der Kirche in dieser Reihe nämlich durch die Taufe: so ist auch dieses wahr und richtig, wenn es in einem rein geistigen Sinn genommen und auch bei der Taufe als leztem Ende jener Reihe nur auf das innere an einen bestimmten Moment nicht gebundene gesehen wird, nämlich auf die Neigung der Kirche sich zu verbreiten, welche nur durch die Wie- 405
dergeburt neuer Glieder zum Ziel gelangt. Nehmen wir nun noch dazu daß auch dem eignen-Bewußtsein die innere Thatsache der Wiedergeburt nicht eher auf zeitliche Weise zur völligen Gewißheit kommt als durch die fortschreitende Heilung [1], und daß es eine Zeitlang immer wieder gefährdet werden kann durch alles was die Heiligung unterbricht und hemmt: so muß auch in dieser Beziehung zugegeben werden, daß allerdings die Wiedergeburt als inneres Besizthum bedingt ist durch die Taufe. Denn nun kann sich das persönliche Selbstbewußtsein, wenn es unsicher hin und her schwankt, an dem in der Taufe ausgesprochenen und durch das Gebet im Namen Christi geheiligten Gemeinbewußtsein stärken und befestigen [2]. Falsch aber wird dieselbe Behauptung, wenn sie zeitlich genommen und auf die äußere Handlung bezogen werden soll, und noch mehr wenn man sich dieses zugleich von den Motiven, die dabei zum Grunde liegen sollen, und von deren vorgängiger Wirkung getrennt denkt. Denn alsdann kommt die ungeheure Behauptung heraus, daß Gott nothwendig denje-

---

[1] Vgl. §. 108, 3.

[2] Ita baptismus intuendus est et nobis fructuosus faciendus, ut in hoc freti corroboremur et confirmemur, quoties peccatis aut conscientia gravamur. Luth. Catech. maj.

nigen rechtfertigen müſſe, dem die Kirche die Taufe angedeihen läßt, wie wenig auch dieſes in ſeinem inneren Zuſtande möge gegründet ſein. Solche an das magiſche ſtreifende daher tadelnswerthe und gefährliche Verunſtaltungen, gegen welche vorzüglich die vorhin angeführten nach der entgegengeſezten Seite hin einſeitigen Behauptungen gerichtet ſind, können wir doch auch nicht für ſchlechthin unchriſtlich erklären, inſofern als dieſe der Kirche zugeſchriebene Macht doch immer auf Chriſtum zurükkgeführt, und als Frucht der Taufe auch nicht bloß die Erlaſſung der Sünde ſon-
406 dern auch die lebendige Vereinigung mit Chriſto dargeſtellt wird. — Was nun zwiſchen dieſen Punkten als kirchliche Lehre mit dem nöthigen freien Spielraum feſtgeſtellt werden kann, wird in den folgenden Säzen entwikkelt.

§. 137. Erſter Lehrſaz. Die nach der Einſezung Chriſti ertheilte Taufe verleiht mit dem Bürgerrecht in der chriſtlichen Kirche zugleich die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt.

Conf. Aug. IX. De baptismo docent quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia dei. — Art. Smalc. V. Baptismus nihil est aliud quam verbum dei cum mersione in aquam secundum ipsius institutionem et mandatum . . Quare non sentimus cum Thoma qui dicit deum spiritualem virtutem aquae contulisse . . quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto, qui docet baptismo ablui peccatum . . et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem, et minime per verbum et aquam. — Conf. Saxon. Ego baptizo te, id est ego testificor hac mersione te ablui a peccatis et recipi iam a vero deo . . quem agnoscis . . et certo statuis tibi tribui beneficia, quae in evangelio promisit, te esse membrum ecclesiae dei. — Luth. Catech. maj. Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. . . Eo enim quod te aqua perfundi sinis baptismum nondum percepisti aut servasti ut inde aliquod emolumenti ad te redeat. . . Deinde hoc quoque dicimus non summam vim in hoc sitam esse, num ille qui baptizetur credat necne; per hoc enim baptismo nihil detrahitur. — Expos. Simpl. XIX. p. 68. In

baptismo enim signum est elementum aquae, ablutioque illa visibilis quae fit per ministrum. Res autem significata est regeneratio vel ablutio a peccatis. — p. 71. Baptizari in nomine Christi est inscribi initiari et recipi . . in haereditatem filiorum Dei . . et donari varia dei gratia ad vitam novam. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Baptismus nobis testificandae nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut eius sanguine abluti, simul etiam ipsius spiritu . . renovemur. . . — Conf. Belg. XXXIV. p. 192. Mandavit ut omnes qui sui sunt . . baptizentur, ut eo significet, quod sicuti aqua in nos infusa . . sordes abluit, sic et sanguis Christi per Spir. s. idem praestat interne in anima, adspergens eam et a peccatis suis vult mundans, nosque ex filiis irae in filios dei regenerans. — Colloq. Lips. p. 400. Obwol die Gnade Gottes durch die Taufe nicht ex opere operato . . wie auch nicht durch die bloße äußere Abwaſchung die Seligkeit wirke: ſo geſchehe es doch kraft des Wortes der Einſezung und Verheißung vermittelſt der Taufe.

1. In den Aeußerungen beider proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaften iſt ein gewiſſes Schwanken unverkennbar, ſo daß wenn man die verſchiedenen Stellen vergleicht, es nicht leicht iſt zu entſcheiden, ob in der Taufe etwas von der einen Seite gegeben und mitgetheilt wird und von der andern Seite erworben, oder nur etwas angedeutet und bezeugt oder angeboten wird. Indem nun unſer Saz dieſes Schwanken nicht theilt, und ſich dabei auf die der Taufe am meiſten zuſchreibende Seite ſtellt: ſo wird es je größer die Wirkung iſt, welche der Taufe beigelegt wird, um deſto wichtiger genau zu beſtimmen, was zu der Einſezung Chriſti, an welche dieſe Wirkung geknüpft iſt, gehöre. Wenn ſich nun hiebei zuerſt unterſcheiden läßt, die Handlung ſelbſt und die Meinung, in welcher ſie verrichtet wird: ſo iſt die erſtere für ſich allein nur die äußere Seite der Taufe, die lezte hingegen die innere; und da nun auch die angegebene Wirkung etwas rein geiſtiges und innerliches iſt, ſo liegt ſchon hierin, daß durch die äußere Handlung für ſich allein jene Wirkung nicht kann hervorgebracht werden, ſondern der Zuſammenhang zwiſchen beiden nur vermittelt ſein kann durch die zum

Grunde liegende Meinung. Dieſe nun iſt nach den Worten Chriſti ſelbſt [1], und der urſprünglichen Auslegung, welche ſeine Jünger durch die That davon gemacht haben [2], die Aufnahme in die Gemeinſchaft der Jünger; denn nur in dieſer Gemeinſchaft findet ſich das von der Erregung des Glaubens oder dem „zu Jüngern machen" unterſchiedene „Haltenlehren" alles deſſen, was Chriſtus befohlen hat. Nur hängt die Wirkſamkeit der Handlung nicht davon ab, daß dieſe Abſicht rein und unvermiſcht oder daß ſie überhaupt jedesmal mit beſtimmtem Bewußtſein in demjenigen vorhanden ſei, welcher die Taufe verrichtet [3]. Denn die Handlung iſt nicht die irgend eines Einzelnen, ſondern der Einzelne verrichtet ſie nur vermöge der Vollmacht, welche er dazu von der Kirche erhalten hat, und alſo als eine Handlung der Kirche. Die Meinung der Kirche aber kann bei Ertheilung dieſer Vollmacht nur jene richtige und wahre geweſen ſein. Um dieſer Vorausſezung willen ſteht deshalb auch für alle Zeiten, in denen die Kirche in eine Mehrheit relativ entgegengeſezter Gemeinſchaften getrennt iſt, allgemein feſt: daß die Taufe, welche eine von ihnen verrichten läßt, nicht nur für dieſe ſelbſt gültig iſt, ſondern für alle insgeſammt, weil ſie alle die Abſicht haben, durch die Taufe in die chriſtliche Kirche aufzunehmen. Ja geſezt, eine oder die andere fügte der Handlung etwas hinzu, was eine beſondere Beziehung auf ihre Parthei enthielte: ſo würden die anderen dieſen immer nicht ſachgemäßen Zuſaz zwar wol berichtigen oder für nichtig erklären, die Gültigkeit der ganzen Handlung aber, ſo nur die Einſezung darin unangefochten geblieben iſt, deshalb
409 nicht anfechten. Und dies erſtrekkt ſich mit Recht auch auf häretiſche Partheien; denn ſie ſelbſt halten ſich für die wahren Chriſten und ihre Abſicht bleibt immer in die Chriſtenheit aufzunehmen; beabſichtigen ſie nun dabei freilich zugleich auch die Fortpflanzung ihrer Kezerei: ſo braucht die rechtgläubige Kirche nur

[1] Matth. 28, 19. 20. [2] Ap. Geſch. 2, 41. 47.

[3] Nämlich hierauf iſt noch der Kanon anzuwenden: Licet uti sacramentis quae per malos administrantur. Conf. Aug. VII. und anderwärts.

dieſer in ihren Getauften kräftig entgegen zu arbeiten, ohne daß ſie deshalb die urſprüngliche gemeinſame Grundlegung niederzureißen brauchte. — Was nun die Handlung ſelbſt betrifft, ſo iſt aus den Beſchreibungen derſelben in den angeführten Stellen nur vorzüglich zu berükkſichtigen, daß nicht nur das Waſſer an und für ſich abgeſehen von der Handlung gar nicht in Betracht kommt, ſondern auch die äußere Handlung, gleichviel ob gänzliche oder theilweiſe Untertauchung — eine von der lezteren Art aber iſt jede Ueberſchüttung oder auch nur Beſprengung mit Waſſer — in keiner Verbindung mit der Abſicht ſteht, als nur durch das Hinzukommen des göttlichen Wortes, und ohne dieſes alſo unvollſtändig wäre. So einleuchtend aber dieſes auch iſt, ſo wenig möchten wir damit zugleich behaupten, daß durch die Einſezung Chriſti das Ausſprechen beſtimmter Worte während der äußeren Handlung geboten, und alſo eine Taufe ohne dieſe überall und immer gleichmäßig auszuſprechenden Worte ungültig ſei. Sondern zu der Handlung ſoll nur hinzukommen die Vergegenwärtigung desjenigen göttlichen Wortes, worauf die Jüngerſchaft beruht, welches denn freilich iſt das Wort vom Vater, Sohn und Geiſt; und durch die Berufung auf dieſes Wort als für den Taufenden und den Täufling von gleich heiliger Bedeutung ſoll die Taufe ihre höhere Bedeutung erhalten, indem ſie die Abſicht der Kirche und den mit ihr übereinſtimmenden Wunſch des Täuflings ausdrükkt. Von dem Ausſprechen der üblichen Formel kann man nur reden als von einer uralten kirchlichen Ueberlieferung; als allgemeine Regel aber iſt nur dieſe auszuſprechen, daß wie Jeder die Taufe nur vermöge einer kirchlichen Vollmacht 410
verrichtet, er ſie auch ſo verrichten ſoll wie es dieſer gemäß iſt. Daher kann es auch nicht richtig ſein, die Gültigkeit der Taufe von verſchiedenen Religionspartheien davon abhängig zu machen, ob ſie nichts an dieſer Formel ändern, als wäre dieſe das Subſtantiale der Taufe [1]. Denn eine ſolche Foderung brächte uns

[1] Vgl. Gerhard loc. th. IX. p. 90.

gewiß in Zwieſpalt mit der Taufe der Jünger Chriſti während ſeines Lebens, indem ſie damals nicht können auf den h. Geiſt getauft haben [1]. Ja auch ob die Apoſtel hernach vom Pfingſttage ab dieſe Formel ausgeſprochen und in der Anweiſung Chriſti das Gebot eines ſolchen Ausſprechens gefunden haben, wird wol nie können ausgemacht werden. Wie man alſo von vorausgeſezten Nothfällen, ſo wie ſie nie eintreten können, Veranlaſſung genommen hat zu fragen, ob in einem ſolchen nicht das Waſſer durch etwas anderes erſezt werden könne: ſo könnte man auch fragen, wenn man doch in den Fall kommen kann, daß die Worte für den Täufling müſſen durch Zeichen erſezt werden, ob zwar Zeichen, die doch nicht die Worte ſelbſt wiedergeben ſondern nur den Sinn, gültig ſein ſollen, andere ausgeſprochene Worte aber von demſelben Sinn nicht. Das aber iſt bei weitem das weſentlichere in dieſer die Taufe mit conſtituirenden Beziehung auf das göttliche Wort, daß eben dieſes Wort dem Täufling bekannt und von demſelben anerkannt ſein muß. Denn das liegt offenbar darin, daß das zum Jünger machen, welches nur durch die Kraft des Wortes geſchehen kann, dem Taufen vorangeſtellt wurde; denn dies finden wir auch in der Handlungsweiſe der Apoſtel, ſoweit unſere Nachrichten gehen, überall beobachtet. Wie ſich denn auch ohne dieſes die Vollſtändigkeit der Handlung nicht denken läßt. Denn wie die Kirche nur durch das Hinzukommen des Wortes zu der äußeren Verrichtung ihre Abſicht ausſpricht, ſo ſpricht auch der Täufling nur dadurch, daß er ſich dieſes Wort aneignet, ſeine Zuſtimmung zu dieſer Abſicht aus.

411

2. Aus dem, was hier über das Weſen der Handlung geſagt worden, beſonders daraus, daß das Bekenntniß des Täuflings zu dem der Handlung zugehörigen Wort erfordert wird, folgt ſchon auf das deutlichſte, daß auch der Glaube des Täuf-

[1] Joh. 4, 2. vgl. 7, 39.

lings erfordert wird ſchon dazu, daß die Handlung wirklich das ſei, als was ſie gemeint wird. Dies liegt auch ſchon in beiden Ausſprüchen Chriſti über die Taufe [1]. Denn wenn wir uns auch in dem einen das zu Jüngern machen und Taufen auf das innigſte verbunden denken wollen: ſo liegt doch in dem erſten eine Bearbeitung, welche durch das andere nur ihre Vollendung erlangen ſoll, und welche von Anfang an nur eine Annäherung an den Glauben ſein kann, und ſie bekäme auch in der Taufe noch nicht ihre Vollendung, wenn nicht der Täufling ſchon bereit iſt, ſich zu dem Wort der Taufe zu bekennen. Eben ſo kann auch der Glaube, den Chriſtus in der andern Stelle vorangehn läßt vor der Taufe, nur derſelbe ſein, von dem wir immer reden. Petrus zwar ſcheint [2] nur die Buße und noch nicht den Glauben vor der Taufe zu verlangen; allein es war doch die Buße in Bezug auf den Antheil, den ſie als Mitglieder des Volkes an der Verwerfung Chriſti genommen hatten, welche nur unter Vorausſezung einer durch Petri Rede in ihnen zu Stande gekommenen Anerkennung Chriſti und Ueberganges auf ſeine Seite möglich war, und hierin muß der Glaube ſchon liegen. Und wie Petrus dieſe Aufforderung an das Ende ſeiner Predigt ſtellt, iſt er alſo von derſelben Vorausſezung ausgegangen wie Paulus [3], 412 und überzeugt geweſen, daß in ſo Vielen ſie es überhaupt vermochte, ſeine Predigt den Glauben ſchon bewirkt habe. Dem gemäß iſt auch von der Kirche, wie ſie immer in der Predigt begriffen iſt, zu denken, daß ſie ihre Predigt durch die Taufe nicht unterbrechen, ſondern beſchließen werde. Nun wird zwar in den obigen Stellen auch ausgeſagt, daß die Taufe vollſtändig und richtig ſei auch ohne den Glauben, und damit ſtimmt, daß auch Andere den Glauben als eine Frucht und Folge der Taufe darſtellen; allein gegen beides müſſen wir Widerſpruch einlegen.

---

[1] Matth. 28, 19. 20. und Mark. 16, 16.

[2] Ap. Geſch. 2, 38.

[3] Röm. 10, 17.

Denn wird die Taufe ſchlecht empfangen, wenn ſie ohne Glauben empfangen wird: ſo iſt ſie auch nicht gut gegeben. Die Anordnung ſelbſt weder in ihrem Urſprung als Einſezung Chriſti betrachtet noch auch in ihren näheren Beſtimmungen als Anordnung der Kirche verliert dadurch freilich nicht das mindeſte von ihrem Werth, aber doch nur, weil die Kirche nie kann beſtimmt haben, daß es gleichgültig ſei, Gläubige zu taufen oder noch Ungläubige. Aus demſelben Grunde aber iſt dann die Taufe als Handlung des Einzelnen nicht eine ſolche geweſen, daß die Kirche ihr beifallen und ſie ganz für die ihrige erkennen kann, und gehören auf jeden Fall ſolche Taufhandlungen zu der unvollkommenen Verwaltung der Kirche. Soll aber damit nur bevorwortet werden, daß es auch in ſolchen Fällen keiner Wiederholung der Taufe bedürfe, ſo muß dies ſchärfer ausgedrükkt werden, damit man nicht ſcheine offenbare Unvollkommenheiten zu überſehen. Die Taufe nämlich bleibt nur ſo lange unwirkſam, als ſie zu früh ertheilt worden iſt, bis nämlich das Werk der Predigt vollbracht und durch dieſelbe der Glaube erwekkt worden iſt. Ein anderes iſt es mit der Behauptung, daß der Glaube aus der
413 Taufe als eine Frucht derſelben hervorgehe [1]. Sie ſtreitet offenbar gegen die ganze apoſtoliſche Praxis und gegen die ganze Erfahrung der Kirche bei der Vergrößerung durch Taufen in Maſſe; ja auch im einzelnen, wenn übereilter Weiſe ein noch Ungläubiger getauft worden iſt, verläßt ſich die Kirche nicht auf die Taufe, ſondern ſezt die Predigt in dem ganzen Sinn des Wortes fort, und wenn ſo ſpäterhin der Glaube entſteht, wird kein einfacher Chriſt dies der ſchlecht verwalteten Taufe zuſchreiben, ſondern dem, was die Kirche in Folge der Taufe gethan. — Von einer ſolchen vollſtändigen Taufe, welche den Glauben des Täuflings

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 152., wo der Saz, daß durch die Taufe in dem Herzen des Getauften der Glaube entzündet werde, zwar aufgeſtellt iſt, der Zuſammenhang zwiſchen beidem aber auch nicht im mindeſten nachgewieſen.

ſchon in ſich ſchließt, ſagen wir nun aus, daß ſie die Seligkeit bewirkt, aber nur mit dem Bürgerrecht in der chriſtlichen Kirche, das heißt nur in ſofern durch ſie die Aufnahme in die Gemeinſchaft vollzogen wird. Hiegegen könnte man ſagen, wenn die Taufe den Glauben vorausſezt, ſo gehe auch die Seligkeit ſchon der Taufe voran, indem wir ſelbſt den Glauben erklärt haben [1] als die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti; und die Beachtung dieſes Einwurfs iſt am meiſten geeignet, das ganze Sachverhältniß ins Licht zu ſezen. Er geht nämlich zurükk auf das Verhältniß unſeres Abſchnitts. Der Glaube als Zuſtand des Einzelnen iſt jene Aneignung, aber es giebt ſo wie eine Wirkſamkeit der angeeigneten Vollkommenheit Chriſti ſo auch einen Genuß der angeeigneten Seligkeit Chriſti nur in der Gemeinſchaft der Gläubigen; in welchem ſich daher der Glaube entwikkelt, der will auch in dieſe Gemeinſchaft eintreten. In 414
dieſem Sinne nun wird auch die Taufe, als die unmittelbare Aufnahme in die Gemeinſchaft der Gläubigen, die Verſiegelung der göttlichen Gnade genannt [2], weil durch ſie der wirkliche Genuß derſelben ſicher geſtellt wird. Darum kann auch Jeder ſolche angeſehen werden als die Taufe fordernd, welche dann die Kirche gewährt, wie in andern Fällen auch umgekehrt die Kirche ſie anbietet und der gläubig gewordene ſie annimmt. In demſelben Sinne nannten wir ſie auch den Leiter der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit, weil nur in der Gemeinſchaft der Einzelne die Vergebung der Sünden, welche weſentlich durch die Wirkſamkeit des neuen Geſammtlebens bedingt iſt, und die Kindſchaft Gottes, welche weſentlich durch das Bürgerrecht mit den Heiligen bedingt iſt, in Beſiz nehmen kann. Will man nun in Worten trennen, was der Sache nach unzertrennlich verbunden iſt: ſo werden wir auf der einen Seite ſagen können, wo der Glaube iſt, da muß auch die Bekehrung geweſen ſein, und wo die ganze Wiedergeburt, da iſt auch die Rechtfertigung. Alſo iſt, wenn der Glaube

[1] S. §. 108.
[2] Heidelb. Catech. Fr. 69 — 72.

ſchon vor der Taufe da war, auch alles was man als Frucht der Taufe darzuſtellen pflegt, ſchon vorher da geweſen, die Taufe bewirke alſo eigentlich nichts, ſondern ſie bezeuge nur, was ſchon bewirkt ſei, und deute es an; und ſo kann ſich demnach die eine Klaſſe von ſymboliſchen Stellen ſo ausdrükken, ohne doch der wahren Kraft der Taufe eigentlich etwas zu entziehen. Auf der andern Seite kann man ſagen, iſt auch der Glaube bei der Taufe noch nicht geweſen, ſo wird er doch nicht nur nach der Taufe, ſondern da dieſe der Anfang der ganzen Reihe von Thätigkeiten iſt, welche die Kirche auf den Getauften richtet, durch die Taufe entſtehen, und alſo geht aller Zuſammenhang des eigenen geiſtigen Lebens mit der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti um ſo mehr von der Taufe aus, als man wenn man ſich den Fall dächte, ein Wiedergeborener bliebe ungetauft mithin auch in die chriſtliche Gemeinſchaft nicht aufgenommen, doch würde geſtehen müſſen, daß ein ſolcher an der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti keinen wahren Antheil haben könne weil er keinen hätte an der Gemeinſchaftſtiftenden Thätigkeit Chriſti noch an der in dem Geſammtbewußtſein begründeten Seligkeit deſſelben. Auch dieſes würde allerdings in höherm Grade der Fall ſein, wenn es ſein eigner Wille wäre außer der Gemeinſchaft zu bleiben, und in geringerem wenn er nur aus Verſehen der Kirche noch nicht getauft wäre wenngleich ſchon wiedergeboren; und ſo kann die andere Klaſſe unſerer ſymboliſchen Stellen den Glauben und alles was von demſelben ausgeht der Taufe zuſchreiben ohne ihre Wirkſamkeit irgend in das magiſche hinüber zu ſpielen. Denn die Meinung iſt nicht daß die äußere Verrichtung auch nur das mindeſte ex opere operato wirke weder allein noch in Verbindung mit dem Ausſprechen gewiſſer Worte, welches dann auch nur eine äußere Verrichtung wäre, ſondern nur in Verbindung mit dem die Taufe für die Kirche und mit der Kirche anordnenden und in der Kirche ſeinem ganzen Zuſammenhange nach ununterbrochen wirkſamen Wort. Indem nun unſer Saz die Wirkſamkeit der Taufe nur behauptet in Bezug auf die göttliche Gnade in der

Wiedergeburt, die Handlung der Kirche alſo verbindet mit dem was in der Seele des Einzelnen geſchieht, wird das magiſche auf das beſtimmteſte entfernt; indem er ihr aber als Ertheilung des chriſtlichen Bürgerrechts eine beſeligende Wirkſamkeit beſtimmt beigelegt, wird die Anſicht von ihr als einer bloß äußerlichen Handlung beſeitigt. So daß unſer Saz die Vermittlung iſt für beide Arten des ſymboliſchen Ausdrukks, die ſich ſonſt gegenſeitig des einen und des anderen jener Mißverſtändniſſe beſchuldigen.

3. Man kann daher auch ſagen, daß alles, was von der 416
Wirkſamkeit der Taufe gelehrt wird, vollkommen klar iſt ſobald eine richtige Verwaltung der Taufe vorausgeſezt wird; und dann iſt auch gar keine Veranlaſſung vorhanden weder ihr magiſche Wirkungen beizulegen noch ſie zu einem bloß äußerlichen Gebrauch herabzuwürdigen. Sondern nur die Vorausſezung einer ſchlechten Verwaltung regt ſchwierige Fragen auf, wenn man nämlich doch Säze aufſtellen will, welche für beide Fälle gleichmäßig gelten ſollen. Dann ſtellt der eine die offenbar die äußere Seite iſolirende Regel auf, daß die Wirkungen der göttlichen Gnade nicht ſollen abhängig gemacht werden von einer äußeren Handlung [1], der andere die offenbar das magiſche begünſtigende, daß irgend ein menſchlicher Zuſtand nicht vermöge die göttlichen Verheißungen welche auf eine äußere Handlung gelegt ſind unwirkſam zu machen [2]; beide ohne gehörig zu bedenken, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung ſein will in den Gemeinen. Daher kommt alles auf eine richtige Regel der Verwaltung an. Wenn daher gegen die Donatiſten mit Recht gelehrt wird, daß die Gültigkeit der Taufe unabhängig iſt von dem Gemüthszuſtande deſſen, der die Taufe vollzieht: ſo kann doch daſſelbe nicht auf dieſelbe Weiſe behauptet werden von der Heilſamkeit

---

[1] Zwingl. d. ver. rel. p. 200. Nam hac ratione libertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis ut vult.

[2] Catech. rom. II. de bapt. 58.

der Taufe. Denn wenn der Taufende für die Beurtheilung des innern Zuſtandes des Täuflings kein reines Organ der Kirche iſt, ſo muß die Heilſamkeit der Taufe in jedem Fall vermindert werden. Jede ſolche Taufe aber iſt eine Verſündigung, und je häufiger ſolche vorkommen, deſto unvollkommner iſt die Kirche. Da-
417 her nun zuerſt die Ordnung, daß von den Dienern des Wortes im engeren Sinne nicht nur die Beſtimmung, wann getauft werden ſoll, ausgeht, ſondern auch die Verrichtung ihnen obliegt [1]; da ja offenbar der, in welchem die Ueberzeugung von dem in dem Tauf-Candidaten bewirkten Glauben am lebendigſten ſein muß, auch für die Vollziehung der Handlung das kräftigſte Organ der Kirche ſein wird. Eben deshalb wird auch das Taufen nicht einem Moment erhöhter Stimmung anvertraut, ſondern nur in der Form einer vorbedachten Handlung zu vorher beſtimmter Zeit verrichtet; wovon nur beſondere Verhältniſſe eine Ausnahme begründen können. Die Regel, an welche ſie ſich zu binden haben, wird immer die ſein, daß die Vollziehung der Taufe müſſe bedingt ſein durch das Mitgefühl der Kirche — denn eine eigentliche Erkenntniß findet hier ſchwerlich ſtatt von den Einwirkungen des göttlichen Geiſtes auf die Seele, welchen zu vertrauen iſt, daß ſie den Glauben hervorbringen — und daß, wo dieſes noch fehlt, lieber die Zeichen des Glaubens abzuwarten ſind.

§. 138. Zweiter Lehrſaz. Die Kindertaufe iſt nur eine vollſtändige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den lezten dazu noch gehörigen Act anſieht.

Conf. Aug. IX. docent . . quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri. — Art. Smalc. V. . . docemus infantes esse

[1] Expos. Simpl. XX. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica.

baptizandos. Pertinent enim ad promissam redemtionem per Christum factam; et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius annunciationem. — Expos. Simpl. XX. p. 72. Cur non per sanctum baptisma initiarentur, qui sunt peculium et in ecclesia Dei. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Praeterea quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen cum una cum parentibus posteritatem etiam illorum in ecclesia Deus recenseat, affirmamus infantes sanctis parentibus natos esse ex Christi auctoritate baptizandos. — Conf. Belg. XXXIV. . . quos (infantes) baptizandos et foederis signo obsignandos esse credimus. Quin etiam revera Christus non minus sanguinem suum profudit ut fidelium infantes quam ut adultos ablueret, ideoque signum seu sacramentum ejus quod Christus pro eis praestitit, suscipere debent. — Decl. Thorun. p. 429. . . . Quamvis necessitatem illam adeo absolutam esse non statuamus, ut quicunque sine baptismo ex hac vita excesserit sive infans sive adultus . . propterea necessario damnandus sit. 418

1. Wir haben bisher die Taufe ganz allgemein behandelt ohne den Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Einſezung und der gegenwärtigen faſt allgemeinen Ausübung der chriſtlichen Kirche auch nur in Erwägung zu bringen, allerdings aber mit der Abſicht daß die aufgeſtellten Säze nicht etwa ſollten auf die Taufe der Erwachſenen beſchränkt werden, ſondern für jede Taufe gelten die eine ächt chriſtliche Taufe ſein will. Wenn wir daher den beginnenden Glauben wenigſtens und in Bezug auf unſere früheren Säze [1] alſo nothwendig auch die Buße im voraus forderten, und hiemit die uns bekannte apoſtoliſche Praxis durchaus übereinſtimmt, da alle Spuren von Kindertaufe, die man im neuen Teſtament hat finden wollen, erſt müſſen hineingetragen werden: ſo iſt es bei dem Mangel beſtimmter Nachrichten ſchwierig zu erklären, wie dieſe Abweichung von der urſprüng- 419
lichen Inſtitution hat entſtehen und ſich in ſolchem Umfange feſtſezen können. Es möchte auch ſchwerlich Ein ausreichender

[1] Die von der Wiedergeburt §. 107 — 109.

Grund zu finden sein, aber wol viele welche zusammengenommen das christliche Gefühl dafür gewinnen konnten. Zuerst das Verlangen die christlichen Kinder, welche vor der Zeit des Unterrichts starben, unter diejenigen zählen zu können, welche in dem Herrn sterben [1]. Demnächst auch um die christliche Gemeine desto stärker gegen die Kinder christlicher Eltern zu verpflichten, für den Fall daß diese selbst nicht im Stande sein sollten die Verpflichtung der Gemeine zu lösen; endlich auch um die christlichen Kinder von der jüdischen und heidnischen Jugend zu sondern. Dieses mochten von vorne herein die wirksamsten Motive sein. Als sich aber die Gewohnheit schon festgestellt hatte die Kinder der empfangenen Taufe wegen als wirkliche Mitglieder der christlichen Kirche anzusehen, empfahl es sich als an und für sich tröstlich in dieser Handlung die feste Zuversicht auszudrükken, daß es den von christlichen Eltern gebornen Kindern an der Bearbeitung des göttlichen Geistes nicht fehlen könne. Unsere symbolischen Stellen aber betrachten die Kindertaufe abgesehen von allem geschichtlichen, und unternehmen sie an und für sich zu rechtfertigen, aber auf unzureichende Weise und aus einander gegenseitig aufhebenden Gründen. Denn wenn sie schon ein Eigenthum Gottes sind, so bedürfen sie der Taufe nicht dazu um Gott erst dargeboten und von ihm zu Gnaden aufgenommen zu werden; und umgekehrt, bedürfen sie der Taufe hiezu, so kann die Berechtigung sie ihnen zu ertheilen nicht darin liegen, daß sie Gottes Eigenthum schon sind. Eben so bedurfte das einer besonderen Begründung, die es nicht erhielt, daß Gott die Nachkommen schon mit den Eltern zur
420 Kirche rechnet, und das einer besonderen Beschränkung, die es auch nicht erlangt, daß man die Kinder deshalb taufen soll, weil Christus sein Blut auch für sie vergossen hat. Denn aus demselben Grunde müßte man sonst alle Menschen taufen, wie man ihrer habhaft werden kann. Muß nun die fehlende Beschränkung dieses Sazes doch auf die besonderen Verhältnisse der Kinder

[1] 1 Thessal. 4, 16.

chriſtlicher Eltern zurükkgehen, und die beſondere Begründung des andern eben darauf: ſo erſcheint unſer Saz als die Ergänzung dieſer Mängel und zugleich auch als die Vermittlung der zuerſt bemerkten Widerſprüche. Denn indem er die Kindertaufe an und für ſich unvollſtändig erklärt im genaueſten Zuſammenhang mit dem vorigen Saz, weil ſie nämlich, ohne daß Buße und Glauben vorhanden ſein kann, in denen die getauft werden, verrichtet wird: ſo giebt er auch ſtillſchweigend zu, daß die Kindertaufe die Wirkung in den Täuflingen nicht hervorbringen könne, welche nothwendig durch Buße und Glauben bedingt ſind. Und eben ſo wenig wie wir den Kindern vor der Taufe eine Unſeligkeit zuſchreiben können wegen eines ſich zur Reue geſtaltenden Bewußtſeins der Sünde, eben ſo wenig nach der Taufe eine Seligkeit wegen der zum Bewußtſein kommenden Kindſchaft Gottes. Daher nun von keinem Beweis, daß auch in ſolchen Kindern durch die Taufe der Glaube bewirkt werden könne, die Rede zu ſein braucht. Nun aber weiſet unſer Saz nach, warum demohnerachtet eine Veranlaſſung iſt eine ſolche Taufe zu verrichten, weil nämlich bei ſolchen Kindern eine Urſache iſt auf ihren künftigen Glauben und das Bekenntniß deſſelben zu rechnen. Und damit ſteht auch in Verbindung, in wiefern wir ſie als von Gott zur Kirche gerechnet betrachten können, weil es nämlich zur Ordnung der Kirche gehört ſie als den uns zunächſt angewieſenen äußeren Kreis in Zuſammenhang mit dem göttlichen Wort zu bringen, und bis zur Entſtehung des Glaubens darin zu erhalten. Und hieraus löſen ſich auch die Widerſprüche jener Säze auf das gelindeſte. Denn wir wollen nur nicht ſagen, daß wir die 421
Kinder taufen, weil ſie ſchon in der Kirche ſind und um ſie der göttlichen Gnade zu empfehlen, ſondern weil ſie derſelben ſchon empfohlen ſind durch den natürlichen Zuſammenhang mit der chriſtlichen Ordnung in welchen Gott ſie geſezt hat, und um ſie in die Kirche zu bringen; und beide Beziehungen werden ihrer vollen Wahrheit nach dadurch ausgedrükkt, daß wir der Kindertaufe das eigene Glaubensbekenntniß als Zielpunkt vorſtellen, welches

ſie erreichen und woran ſie ſich bewähren muß. Wogegen gewiß iſt, daß wenn man dies nicht gehörig beachtet, dieſe kirchliche Praxis ſehr viel dazu beiträgt, daß Einige der Taufe eine magiſche Kraft beilegen, und Andere ſie als einen lediglich äußerlichen Gebrauch gering achten.

2. Offenbar alſo iſt eine ſolche Taufe für ſich allein zwar eine Anknüpfung an das Reich Gottes für den Einzelnen, aber nicht ſofort zum Beſiz und Genuß der Seligkeit ſondern nur zur ordnungsmäßigen vorbereitenden Bearbeitung des heiligen Geiſtes, und alſo jede ſolche Handlung für ſich allein einer Taufe nach der urſprünglichen Einſezung Chriſti, ſo daß das eigne Glaubensbekenntniß gleich in die Handlung mit eingeſchloſſen iſt, keineswegs gleichzuſchäzen. Eben ſo wenig aber iſt die Handlung dieſer Unvollſtändigkeit wegen ungültig, als ob ſie etwas verkehrtes wäre; und die Wiedertäuferiſche Behauptung, daß an den ſo Getauften die Taufe wiederholt werden müſſe, hat mit Recht Anſtoß erregt. Denn aus demſelben Grunde wäre keine einzige Taufe ſicher als die nach einer gewiß nicht löblichen Weiſe in der älteren Kirche erſt kurz vor dem Ende des Lebens verrichtete; weil es nämlich kein ſicheres Zeichen der wirklich erfolgten Wiedergeburt giebt als den ſtetigen Fortſchritt in der chriſtlichen Heiligung. Die Kindertaufe iſt alſo jeder andern Taufe gleich, welche irrthümlich dem vollkommnen Glauben des
422 Täuflings vorangegangen iſt, dennoch aber gültig iſt, nur daß ihre eigenthümliche Wirkſamkeit ſuſpendirt bleibt, bis der Getaufte nun wirklich auch gläubig geworden iſt. Nur muß unſer Saz ſich noch darüber rechtfertigen, daß wir im einzelnen ſolche unvollkommne Taufen der Kirche zum Vorwurf angerechnet haben, hier aber wollen wir ſie in Maſſe anordnen. Dieſes aber iſt einer von den Fällen, wo die wiſſentliche Abweichung gelinder muß beurtheilt werden als die unwiſſentliche. Denn die lezte iſt auf der einen Seite jeden Falls eine Uebereilung, und giebt auf der andern den für einen gläubigen Chriſten der noch

keiner iſt; die erſte hingegen iſt ein Statut, und ſondert vielmehr durch die Verweiſung auf das eigene Glaubensbekenntniß die ſo Getauften beſtimmt von den ſchon gläubigen Chriſten. Es iſt daher ein Unrecht gegen die Kindertaufe, wenn man die Firmelung, die für uns nichts anderes iſt als die Ablegung und Annahme des eigenen Glaubensbekenntniſſes, als Ergänzung des Mangels der an der Taufe haftete, für eine unweſentliche Handlung anſieht, da doch nur mit ihr zuſammengenommen die Kindertaufe der Einſezung Chriſti entſpricht. Daher macht mit Recht unſer Saz es der Kirche zur Pflicht, indem er dies mit zur Verwaltung der Kindertaufe rechnet, auf dieſe Handlung die größte Aufmerkſamkeit zu wenden, damit ſie, ſoviel an der Kirche ſelbſt liegt, ſich als die wahre und würdige Vollendung der Kindertaufe bewähre. Daſſelbe Unrecht entſteht aber auch, wenn man die Firmelung aus dieſem Zuſammenhang heraushebt, und als ein eignes Sacrament darſtellt. Denn was auch von deſſen anderweitiger Bedeutung und Nuzen zu halten ſein möge, ſo bleibt die Kindertaufe dann doch unvollſtändig und unwirkſam. — Nur können wir die Nothwendigkeit einer ſo in zwei Momente getheilten Taufe nicht behaupten, welches allerdings geſchieht, wenn man die Wiedertäufer oder Taufgeſinnten deshalb verdammt, weil ſie annehmen, daß ungetauft verſtorbene Kinder ſelig wer- 123
den können; und wir ſtellen uns in dieſer Hinſicht unbedenklich auf die Seite der zulezt angeführten ſymboliſchen Stelle. Allerdings trat, ſobald es von chriſtlichen Eltern erzeugte in der chriſtlichen Kirche zu erziehende Kinder in Maſſe gab, ein Verhältniß ein, was früher nicht ſtattfand; und es erſcheint als höchſt natürlich dieſes durch eine ſymboliſche Handlung zu bezeichnen, um ſo mehr als überall faſt ſolche Handlungen ſtattfinden um anzudeuten daß die Neugeborenen nicht ihren Eltern ausſchließend angehören, ſondern gemeinſchaftlich der ganzen Geſellſchaft. Und dann war nichts natürlicher als hiezu auch gleich die Taufe zu wählen. Daher hätte man ſehr füglich, um der Einſezung Chriſti wieder näher zu treten, bei der Reformation die Kindertaufe ſah-

ren lassen können, und wir könnten es noch jezt thun, ohne daß wir uns deshalb losgesagt hätten von der Gemeinschaft mit derjenigen Periode, in der es nur Kindertaufe gab, wenn wir nur nicht die Kindertaufe für ungültig erklärten. Eben so gut konnten wir diesen Gebrauch verlassen ohne unsern Kindern Nachtheil zuzufügen. Denn nur wenn man der Taufe eine magische Kraft beilegt, kann man annehmen, daß sie in Bezug auf das Leben nach dem Tode Ansprüche begründe, ohne Rükksicht auf das was sie in diesem Leben schon bewirkt hat. Wer also eine solche magische Kraft nicht annimmt, der kann auch keinen Unterschied annehmen zwischen Kindern, welche getauft zwar aber vor Erneuerung ihres Taufbundes sterben, und solchen die ganz ungetauft die Zeitlichkeit verlassen. Darum aber wäre es natürlich dies jedem evangelischen Hauswesen anheim zu stellen, ob es seine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weise oder erst bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zur Taufe darbieten; und wir sollten erklären, daß wir das über die Wiedertäufer ausgesprochene Verdammungsurtheil, was diesen Punkt betrifft, aufheben, und unsrerseits bereit sind mit den heutigen Taufgesinnten die kirchliche Gemeinschaft herzustellen, wenn sie nur nicht unsere auch ergänzte Kindertaufe wollen für schlechthin ungültig erklären; worüber es wol leicht möglich sein müßte sich zu verständigen.

Viertes Lehrstükk.

Vom Abendmahl.

§. 139. Die Christen erfahren bei dem Genuß des Abendmahls eine eigenthümliche Stärkung des geistigen Lebens, indem ihnen darin nach der Einsezung Christi sein Leib und sein Blut dargereicht wird.

1. Wenn doch alle unsere Säze nur sollen Aussagen unseres christlichen Selbstbewußtseins enthalten; so müssen wir hiebei von der Erfahrung ausgehen, welche wir von dieser Handlung

ſelbſt machen und, zum Beweiſe daß wir ſie nicht für etwas bloß perſönliches anſehen, auch allen Gläubigen zu machen zumuthen; und erſt hernach können wir weiter zurükkgehen auf die Frage über die erſte Entſtehung dieſer Erfahrung. Nur ſoviel von dem lezten hängt gleich mit dem erſten zuſammen, daß die Erfahrung doch nicht würde immer wieder aufs neue wiederholt werden, oder wenigſtens die Anſicht und Behandlungsweiſe des Gegenſtandes ſich ganz anders geſtalten würde, wenn nicht ein Bedürfniß vorhanden wäre, welches ſich darin befriedigt findet. Knüpfen wir nun an unſer voriges Lehrſtükk, ſo würde der Gegenſtand des gegenwärtigen etwas völlig leeres, wenn die mit der richtig verwalteten Taufe beginnende Seligkeit ſo gegeben wäre, daß ſie ſich durch ſich ſelbſt ungeſchwächt erhält und hinreichend fortentwikkelt. Wie aber die Analogie alles Lebens ſchon für das Gegentheil ſpricht, ſo liegt auch noch beſonders in der unzertrennli- 425
chen Zuſammengehörigkeit des Eintritts in die Lebensgemeinſchaft Chriſti und des Eintritts in die Gemeinſchaft der Gläubigen, daß jede von beiden unterhalten werden muß durch die andere. Eben darum aber erfordert die Art des Zuſammenſeins der Kirche mit der Welt und das hemmende Einwirken der lezten auf die erſte, daß dieſe periodiſch unterſtüzt und geſtärkt werde, und dieſes iſt das Bedürfniß deſſen Befriedigung die Gläubigen auch in dem Sakrament des Altars ſuchen. Denken wir uns nun die Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander und die Gemeinſchaft eines jeden mit Chriſto vorläufig jede als etwas beſonderes für ſich: ſo wird die lezte gegen die Einwirkungen der Welt geſtärkt durch jedes fromme Inſichkehren des Gläubigen, während deſſen er ſich auf der einen Seite den Einflüſſen der Welt verſchließt, und auf der andern Seite ſich aus der Schrift, denn es geſchieht immer aus ihr, ſei es nun mittelbar oder unmittelbar, Chriſtum vergegenwärtigt. Die Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander aber wird ſchon geſtärkt durch jede kräftige und erregende Erweiſung chriſtlicher Liebe auf jedem Gebiet des gemeinſamen Lebens. Nun aber ſoll jede von dieſen beiden Gemeinſchaften auch auf die andere wir-

ken, und darum tritt mitten inne zwiſchen die einſame Betrachtung und das gemeinſame thätige Leben dasjenige Gebiet, welches wir mit dem allgemeinen Namen des öffentlichen Gottesdienſtes bezeichnen. Dieſes iſt von der einen Seite betrachtet nichts anderes, als das gemeinſame Leben ſelbſt, welches ſich von der Wirkſamkeit nach außen auf die mittheilende Darſtellung des inneren zurükkzieht; von der andern Seite angeſehen iſt es nichts anderes als die Betrachtung ſelbſt, welche aus der Einſamkeit hervortretend ſich zur Gemeinſchaft erweitert. Hierin alſo vereinigen ſich beide Gemeinſchaften, die der Gläubigen unter einander und die eines Jeden mit Chriſto, und darum ſcheint alles, was hier ge-
426 ſchieht, ſeine Wirkung in beiden äußern zu müſſen; aber auch alles, was die eine auf die andere wirken kann, ſcheint von dieſem Gebiet ausgehen und durch daſſelbe durchgehn zu müſſen. Dieſem Gebiet nun gehört auch das Abendmahl an; wie denn Chriſtus es als eine gemeinſame Handlung, und wenn zugleich als eine Vergegenwärtigung ſeiner ſelbſt, ſo auch gewiß als eine Stärkung beider Gemeinſchaften eingeſezt hat, und ſo auch in der Kirche es immer in den Verſammlungen der Gemeine begangen wird, indem jede andere Feier eine Ausnahme iſt, aber dann doch auch zugleich die verſammelte Gemeine vergegenwärtigen ſoll. — Wenn nun aber jeder Einzelne nur durch den Glauben an das, was Andere als ihre Erfahrung rühmen, dazu kommen kann dieſe Erfahrung auch ſelbſt zu machen: ſo führt uns dies in einer ununterbrochenen Ueberlieferung auf den Anfang der Kirche und auf das Mahl ſelbſt, wie es Chriſtus mit ſeinen Jüngern hielt. Wie nun hiebei von jeher als das weſentliche feſtgehalten worden die Darreichung ſeines Leibes und Blutes, Chriſtus aber auch anderwärts den Genuß ſeines Fleiſches und Blutes als nothwendig aufſtellt um das Leben zu haben: ſo ſind dieſes beides die Hauptpunkte, die zuerſt zu erörtern ſind, wie das Abendmahl als Darreichung ſeines Leibes und Blutes ſich verhalte zu jenem rein geiſtigen Genuß, und wie es ſich als Beſtandtheil des öffentlichen Gottesdienſtes von den andern Theilen deſſelben unterſcheide.

2. Um nun bei dem lezten anzufangen, so ist wol offenbar, daß die ganze Christenheit in ihrer öffentlichen Lehre und Ausübung das Abendmahl als den höchsten Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes von jeher betrachtet hat [1]. Der Kreis des gottesdienstlichen Zusammentretens würde uns unvollständig erscheinen, wenn nicht an bestimmten Punkten — und zwar auf den höchsten und heiligsten am meisten — das Abendmahl als das innigste 427
Bindungsmittel seinen Ort hätte; und eben so würden wir es, möchten es nun Einzelne sein oder ganze Gemeinden, für einen krankhaften Zustand erklären, wenn sie irgend einem andern Element des Gottesdienstes eine größere Kraft zur Erhaltung und Erhöhung der Seligkeit beilegen wollten als dem Abendmahl. Indeß können wir uns hiemit nicht begnügen, sondern müssen nach einem specifischen Unterschied fragen zwischen dem was in der Kirche wenn auch aus der richtigsten Beurtheilung des gemeinen Nuzens in Uebung gekommen ist, und dem was Christus auf solche Weise angeordnet hat; und dieser scheint in folgendem zu liegen. In allen andern Gottesdienstlichen Verrichtungen nämlich ist jene zwiefache Wirkung auf die Gemeinschaft der Christen unter einander und auf die eines Jeden mit Christo ungleich und sie erscheinen daher einseitig. Je kräftiger ein Einzelner hervortritt und die Andern an sich zieht, oder je stärker eine gemeinsame Stimmung sich ausspricht und durch die Mittheilung erhöht, um desto mehr wird auf das gemeinsame Leben gewirkt. Die Wirkung aber auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo hängt von der persönlichen Selbstthätigkeit ab, mit der ein Jeder das öffentlich dargestellte und ausgesprochene auf sein Verhältniß mit Christo bezieht und in sich verarbeitet. Hängt also jede von etwas anderm ab, so kann auch die eine stark sein wo die andere schwach ist. Im Abendmahl hingegen sind beide weder zu scheiden noch zu unterscheiden; es liegt dabei nichts einzelnes und besonderes zum Grunde, wodurch die Wirkung mehr auf die eine

[1] Vgl. Conf. eccl. Saxon. p. 170. seq.

oder die andere Seite gelenkt werden könnte, und eben so wenig übt weder der Austheilende eine persönliche Gewalt aus auf die Empfangenden, noch diese jeder eine besondere innere Selbstthätigkeit. Vielmehr ist es nur die ganze erlösende Liebe Christi, an welche wir dabei gewiesen sind; und wie der Austheilende nur
423 das Organ der Einsezung Christi ist, so befinden sich die Empfangenden gleichmäßig nur in dem Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit für die Einwirkungen Christi. Alle Wirkung geht also ohne besonderes Zuthun irgend eines Einzelnen unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einsezung aus, in welchem sich die erlösende und Gemeinschaftstiftende Liebe Christi nicht nur darstellt sondern immer aufs neue kräftig regt, und im vertrauenden Gehorsam gegen welches die Handlung selbst jedesmal vollzogen wird. Durch diese ungetheilte und ausschließende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zuständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von allen andern gottesdienstlichen Elementen. — Was nun das andere betrifft, so ist offenbar, daß in jener Rede [1], wo Christus das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes als nothwendig empfiehlt, er weder das Abendmahl noch irgend eine andere bestimmte Handlung im Sinne gehabt hat, sondern daß er dadurch überhaupt bezeichnen wollte, wozu er selbst uns werden und gedeihen muß, und daß wenn wir diesen Ausdruk mit dem andern vergleichen, daß wir uns zu ihm verhalten sollen wie die Reben zum Weinstock [2], zwischen beiden kein anderer Unterschied ist, als daß der leztere mehr die Stetigkeit desselben Verhältnisses bezeichnet, der erste mehr die periodische Erneuerung desselben. Eben so wenig wird jemand zweifeln, daß sich die auch periodisch wiederkehrende Wirkung des Abendmahls durch denselben Ausdruk bezeichnen lasse, und zwar nicht nur die, welche es auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo haben

[1] Joh. 6, 52—56. [2] Joh. 15, 4—5.

ſoll, als eine ſich wiederholende Ernährung des eignen geiſtigen Lebens aus der Fülle des ſeinigen, ſondern auch die, welche es auf unſere Gemeinſchaft unter einander äußern muß. Denn da es eine gleichzeitige Handlung Mehrerer iſt, und in Allen daſſelbe wirkt, ſo hat Jeder in dem Bewußtſein der eigenen Forderung zugleich das Mitgefühl daß den Andern daſſelbe begegnet; und wie Jeder weiß, daß die Andern ſich enger mit Chriſto verbinden, ſo fühlt er ſich eben dadurch auch enger mit ihnen verbunden. Und dies iſt nicht etwa ein ausſchließendes Verhältniß der jedesmaligen Abendmahlsgenoſſen zu einander, ſondern Jeder repräſentirt den Andern ſchon vermöge des obigen die ganze Gemeine. Wenn aber jener geiſtige Genuß des Fleiſches ohnſtreitig als etwas allgemeineres auf mancherlei Weiſe ſtattfinden kann: ſo unterſcheidet ſich das Abendmahl von den übrigen dadurch, daß dabei derſelbe Erfolg gebunden iſt an dieſe beſtimmte durch das Wort Chriſti geſegnete und geheiligte Handlung. Dieſes nun iſt an und für ſich den Gläubigen nichts unbegreifliches oder einer beſonderen Erklärung bedürftiges, um ſo weniger als es in der Analogie mit allen bedeutenden Gedächtnißfeiern liegt; und ſo ſehr uns auch die äußere Seite der Handlung, wie ſie iſt, ihrer mannigfaltigen Bedeutſamkeit wegen anſpricht, eben ſo leicht werden wir auch zugeſtehen, daß wenn Chriſtus für gut befunden hätte ſeinem Inſtitut eine andere Geſtalt zu geben, wir doch denſelben Erfolg davon erwarten würden, und daß auch eine darauf hinweiſende Bedeutſamkeit des äußeren leicht würde zu ermitteln ſein. Das unverſtändliche und je nachdem es erklärt wird, mehr oder minder unbegreifliche liegt alſo nur in den Ausdrükken, durch welche Chriſtus die äußere Handlung mit jenem Erfolg in Beziehung ſezt. 429

3. Um nun dieſes unter der Vorausſezung welche unſer Saz ausdrükt, daß nämlich der Erfolg der Handlung davon abhänge, daß die Handlung auch der Einſezung angemeſſen ſei, hernach näher erörtern zu können, müſſen wir zuvor uns darüber verſtändigen, was zu dieſer Angemeſſenheit gehöre. Die

Verschiedenheit der Abendmahlsgebräuche in der christlichen Kirche, ohne daß dennoch die verschiedenen Partheien gegenseitig von einander behaupteten ihr Abendmahl sei keines, bekundet schon hinlänglich, daß eine vollständige Uebereinkunft hierüber noch nicht erzielt ist. Es läßt sich aber auch leicht nachweisen daß eine solche nicht möglich ist. Es giebt nämlich sowol in Bezug auf die Handlung als auf die Elemente eine materielle und eine formale Einerleiheit, welche wegen der veränderten Lebensweise nicht zugleich sondern nur eine auf Unkosten der andern erreicht werden kann; und in solchem Fall ist es so gut als unmöglich daß Alle nach derselben Maxime entscheiden. Denn im allgemeinen kann man wol sagen die Anhänglichkeit an die materielle Identität verrathe einen unvollkommnen Zustand, und ein wahrhaft geistiges Christenthum würde sich unbekümmert hierum schon zufrieden stellen, wenn nur die Feier so eingerichtet sei die ursprüngliche Handlung in ihren wesentlichen Verhältnissen zu vergegenwärtigen. Allein theils würde die geschichtliche Einheit und Stätigkeit des Institut gefährdet, und willkührliche Verschiedenheiten ins unendliche herbeigeführt, wenn wir gegen jene materielle Identität ganz gleichgültig sein wollten; theils kann auch diese Vergegenwärtigung selbst wieder von ganz verschiedenen Punkten abhängig gemacht werden. So daß die Aufgabe kaum anders gestellt werden kann als so, daß man von jeder Art der Einerleiheit soviel zu erreichen suche, als mit der geringsten Aufopferung auf der andern Seite zu erreichen ist. So verlangen wir in Absicht auf die Elemente, beim Abendmahl solle gegessen werden, was da, wo es gebraucht wird, mit Recht kann Brod genannt werden, aber nicht daß es aus demselben Stoff und auf dieselbe Weise zubereitet sei; hingegen daß in dem, was getrunken wird, Wein sei vom Gewächs des Weinstokkes, aber nicht etwa das an jedem Ort gewöhnliche Getränk, wäre es auch ein anderes. Und in
431 Bezug auf die Handlung achten wir für wesentlich, daß von allen Theilnehmern auf dieselbe Weise gegessen werde und getrunken, und daß Brod und Wein ausgetheilt werde und empfangen, so

auch daß die Handlung als ein gemeinsames Mahl auf fromme Gespräche und gemeinsames Gebet folge; aber daß sie in der Abendstunde begangen werde, und nur das Ende sei von einem andern vollständigeren selbst schon gottesdienstlichen Mahl, und so auch was genossen wird nur der Rest von diesem, das scheint nicht gefordert werden zu können, weil es auch in unserm dermaligen Zustand unerreichbar ist. Ja wollte man bei dem lezten stehen bleibend sagen, das Abendmahl habe eine so genaue Beziehung auf das jüdische Passahfest, daß keine Vergegenwärtigung des ursprünglichen Eindrukks möglich sei, wenn dieses nicht in seiner ursprünglichen Bedeutsamkeit mit vergegenwärtigt werde: so könnte man gar leicht folgern, daß es doch jezt nicht mehr das sein könne, als was Christus es gestiftet habe, und also auch wol nicht könne von ihm als eine selbstständige und immer dauernde Institution für die Kirche verordnet sein. Dieses Bedenken liegt so nahe, daß es sich leicht in der evangelischen Kirche lautbarer machen kann, als bisher der Fall gewesen, und veranlaßt natürlich die Frage, worauf unser Glaube in dieser Sache eigentlich ruhe. Schwerlich wird sich behaupten lassen, daß aus den uns aufbewahrten Worten Christi diese Absicht ganz bestimmt hervorgehe. Vielmehr enthalten einige unserer Erzählungen gar keinen solchen Befehl [1], und in den andern ist er nur unbestimmt ausgedrükkt [2]; und da die Apostel aus den Worten Christi beim Fußwaschen [3] keinen solchen Befehl entnommen haben, so hätten sie auch Recht gehabt aus dem Abendmahl eben so wenig eine 432
beständige und allgemeine Institution zu machen [4]. Da nun aber offenbar ist, daß sie das eine gethan haben und das andere nicht, so können wir uns an das halten, was sie eingerichtet haben, ohne daß wir zu entscheiden brauchten, ob Christus ihnen über

---

[1] Matth. 26, 26—28. und Mark. 14, 22—24.

[2] Luk. 22, 19. 20. und 1 Kor. 11, 24. 25.

[3] Joh. 13, 14. 15.

[4] Vgl. R. Barcl. Apol. Th. XIII.

das Abendmahl noch andere ausdrükkliche Anweiſungen gegeben [1], oder ob ſie dieſelben aus ſeinen Worten gefolgert oder nur durch den unmittelbaren Eindrukk der Sache und durch die begleitenden Umſtände anders beſtimmt worden ſind in Bezug auf das Abendmahl als in Bezug auf das Fußwaſchen. In dem lezten Fall würden wir dann das Abendmahl nur nicht ganz in demſelben Sinn als eine unmittelbare Einſezung Chriſti anſehn können, immer aber doch glauben müſſen, daß ſie in ſeinem Sinn gehandelt haben, wenn wir nicht auch in ihrem engſten Berufkreiſe ihr kanoniſches Anſehn aufgeben wollen.

§. 140. In Abſicht auf den Zuſammenhang zwiſchen dem Brod und Wein und Leib und Blut Chriſti im Abendmahl ſtellt ſich die evangeliſche Kirche auf der einen Seite nur denen beſtimmt entgegen, welche dieſen Zuſammenhang für unabhängig anſehen von der Handlung des Genuſſes, auf der andern Seite denen, welche auch ohnerachtet dieſes Zuſammenhanges keine Verbindung zugeſtehen wollen zwiſchen dem Genuß des Brodtes und Weines und dem geiſtigen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti.

Augsb. Bek. Art. 10. Von dem Abendmahl des Herrn wird alſo ge-
433 lehrt, daß wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich unter Geſtalt des Brodtes und Weins im Abendmahl gegenwärtig ſei und da ausgetheilt und genommen wird. — Apol. Conf. IV, p. 157. Quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino his qui sacramentum accipiunt . . . Cum enim Paulus dicat panem esse participationem corporis domini, sequeretur panem non esse participationem corporis sed tantum spiritus Christi, si non adesset vere corpus domini. — Art. Smalc. VI. De sacramento altaris sentimus panem et vinum in coena esse verum corpus

[1] Vgl. 1 Kor. 11, 23.

et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a pils sed etiam ab impiis Christianis. — Expos. Simpl. XIX. p. 68. In coena domini signum est panis et vinum sumtum ex communi usu cibi et potus, res autem significata est ipsum traditum domini corpus, et sanguis eius effusus pro nobis, vel communio corporis et sanguinis domini. — ibid. XXI. p. 74. Foris offertur a ministro panis, et audiuntur voces domini etc. ergo accipiunt fideles et edunt etc. intus interim opera Christi per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam. — Conf. Gallic. XXXVIII. p. 124. Dicimus itaque . . panem illum et vinum illud, quod nobis in coena datur, vere nobis fieri spirituale alimentum, quatenus videlicet velut oculis nostris spectandum praebent carnem Christi nostrum cibum esse et eiusdem sanguinem nobis esse potum. — Itaque fanaticos illos omnes reiicimus qui haec signa et symbola repudiant. — Conf. Anglic. XXVIII. p. 107. Panis et vini transsubstantiatio in Eucharistia ex sacris litteris probari non potest, sed apertis scripturae verbis adversatur . . . Corpus Christi datur accipitur et manducatur in coena tantum coelesti et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, fides est.

1. Wenn die Frage um die es ſich hier handelt eine lediglich exegetiſche wäre, ſo könnte die Glaubenslehre das Ende der 434
hermeneutiſchen Verhandlungen abwarten, und das Ergebniß dann eben ſo aufnehmen wie andere eben deshalb nicht im vollen Sinn dogmatiſche Säze weil ſie nicht Ausſagen über unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein enthalten ſondern Thatſachen, welche wir auf Zeugniß annehmen. Denn nur als eine ſolche Thatſache könnten wir annehmen, was ſich über den Sinn der Worte „das iſt mein Leib" ꝛc. exegetiſch ergeben hätte. Allein die Frage iſt gar nicht rein exegetiſch. Denn da die Worte an den verſchiedenen Erzählungen nicht gleichmäßig lauten: ſo iſt vielmehr, was ſchon der hiſtoriſchen Kritik angehört, zuvörderſt auszumitteln, was für Ausdrükke Chriſtus möge gebraucht haben aus denen dieſe Berichte können entſtanden ſein; und dann erſt wäre nach dem Sinn dieſer eigenſten Worte Chriſti zu fragen. Da nun hier von ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten ausgegangen werden

kann, und eine allgemein befriedigende Ausmittlung nicht wahrscheinlich ist, uns auch besonders obliegt über die verschiedenen in der evangelischen Kirche geltend gewordenen Ansichten die der Union zum Grunde liegende Ueberzeugung darzulegen, daß deren Differenzen die Gemeinschaftlichkeit des Genusses nicht hindern können: so müssen wir die streitigen Puncte selbst, so gut es sich thun läßt, festzustellen suchen, und dann die Principien darlegen, zufolge deren wir die innerhalb unserer Kirche stattfindenden Differenzen gleichsam aufheben, hingegen die sowol in unsern Säzen als in den symbolischen Stellen ausgesprochene Differenzen gegen die katholische Kirche auf der einen Seite und auf der andern gegen die Kirchengemeinschaften und Ansichten Einzelner welche alle Realität des Sakramentes aufheben, auch ferner gelten lassen. — Da nun, was die Feststellung des Streitpunctes betrifft, die Differenzen alle von den schon angezogenen Worten Christi ausgehen, und wir nur auf das unter dem vorigen Saz schon festgestellte zurükkgehen können: so entsteht die Frage, einmal wie
435 der Sinn dieser Worte sich verhalte zu dem Genuß des Brodtes und Weines auf der einen und zu der davon erwarteten Stärkung des geistigen Lebens auf der andern Seite; demnächst aber auch inwiefern die Einsicht in den Sinn dieser Worte zur Vollständigkeit, und mithin auch die Zusammenstimmung in ihrer Erklärung zur Gemeinschaftlichkeit der Handlung gehöre. Die lezte Frage werden wir nicht anders beantworten können als dahin, das Verständniß dieser Worte sei nur insofern nothwendig, als der erwartetete Erfolg nämlich die Stärkung des geistigen Lebens dadurch bedingt sei, und Uebereinstimmung sei nur erforderlich, sofern solche Differenzen auszugleichen wären, welche die gemeinschaftliche Verrichtung der Handlung hindern könnten. Und so werden wir auch über die erste nur sagen können, daß — gleichviel ob die schwierigen Worte des Erlösers mehr auf die leibliche Handlung oder mehr auf den geistigen Erfolg bezogen werden — jede Erklärung, die sich übrigens hermeneutisch geltend zu machen weiß, uns recht sein kann, sofern sie nur dem Gläubigen

den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg nicht gefährdet.

2. Der erste in unserm Saz aufgestellte Gegensaz ist der gegen die katholische Kirche. Es ist wol nicht richtig diesen vorzüglich in der Lehre von der Transsubstantiation zu suchen. Vielmehr ist es ein für die Sache unbedeutender Unterschied, ob Leib und Blut Christi zugleich mit Brodt und Wein leiblich genossen wird, oder ob Leib und Blut Christi zu leiblichem Genuß in den Ort des Brodtes und Weines geschafft worden sind; denn zwischen beiden ist nur der Unterschied, daß in dem einen Fall auch Brodt und Wein genossen werden, in dem andern aber wir diese nicht mit genießen, welches für den beabsichtigten Erfolg völlig gleichgültig ist. Und hätte man nur die Erweiterung fahren lassen, daß es bei dieser Verwandlung auch abgesehen von dem Act des Genusses dann bleibe, oder daß, auch was nicht 436
im Abendmahl genossen wird, doch mit verwandelt worden sei: so würden die sächsischen Reformatoren, man sehe nur die dritte angeführte Stelle, damals wenig eingewendet haben. Wogegen wenn jemand hätte die Consubstantiation eben so physisch behandeln wollen, daß Leib und Blut Christi im Brodt und Wein, auch wenn dies nicht im Abendmahl genossen werde, dennoch bleibe, nachdem die Worte Christi darüber gesprochen worden: so würde Luther hiegegen eben so ernsthaft protestirt haben. Denn auch wo er seine Ansicht im strengsten Gegensaz gegen die reformirte vorträgt, behauptet er nirgend ein solches Mitvorhandensein außer der Handlung des Abendmahls: wogegen, seit die Brodtverwandlungslehre aufgekommen, bei allen casuistischen Verhandlungen immer jene Voraussezung einer physischen und bleibenden Verwandlung zum Grunde gelegen hat. Wesentlich ist daher nach dieser Seite hin die beharrliche Opposition gegen alle Schaustellung und Verehrung der consecrirten Elemente, und gegen jede Anmaßung irgend etwas dadurch ausrichten zu wollen abgesondert von dem Genusse selbst; so wie auch gewiß überall

in der evangeliſchen Kirche beſtimmt wird geläugnet werden, daß ein Genuß der conſecrirten Elemente außer der Feier des Sacramentes könne zum Heil gereichen oder zum Gericht. Der Hauptgrund alſo warum wir, abgeſehen davon daß ſie ſich hermeneutiſch nicht rechtfertigen läßt, die Theorie der katholiſchen Kirche verwerfen, iſt daß ſie mit der ſo vorgeſtellten Verbindung der Elemente mit dem Leib und Blut Chriſti über den gemeinſamen Genuß hinausgehend ganz andere Zwekke erreichen und magiſche geiſtige Wirkungen mit der leiblichen verbinden will.

3. Durch den zweiten Gegenſaz trennt ſich die evangeliſche Kirche von den Sacramentirern — das Wort natürlich nicht in den Sinn genommen, wie Luther und auch andere Theologen in der
437 Hize des Streites ſich deſſelben auch von den Anhängern des helvetiſchen und gallikaniſchen Bekenntniſſes bedienten, deren Meinungen vielmehr ganz innerhalb der Grenzen unſeres Sazes liegen — ſondern ſo wie es die Gegner des Sacramentes bezeichnet. Dieſe behaupten, der Genuß des mit dem Namen des Leibes und Blutes bezeichneten Brodtes und Weins ſei nur ein Schattenbild von dem an dieſe Handlung gar nicht gebundenen geiſtigen Genuß des Leibes und Blutes Chriſti; und ſobald man ſich dieſes geiſtigen verſichert habe, werde jene nur ſinnbildliche Handlung beſſer aufgegeben als fortgeſezt. Wir geben nun zwar zu, daß der geiſtige Genuß, zu dem Chriſtus lange vor der Einſezung des Abendmahls und zwar nicht erſt als zu etwas künftigem eingeladen hat, keineswegs durch die Einſezung an das Sakrament ausſchließend gebunden und auf daſſelbe beſchränkt worden ſei: aber wir vertrauen doch dem Worte Chriſti, daß in der ſpäteren Inſtitution jene frühere Einladung durch ſeine Kraft ſo verwirklicht ſei, daß jeder Gläubige nun den geiſtigen Genuß zuverläßig in der ſacramentlichen Handlung findet, und daß dieſe jezt, wird ſie nur von allen Seiten richtig verwaltet, für den Gläubigen der ſichere und unfehlbare Zugang zu jenem iſt. Daher verhält ſich das Abendmahl als der vollkommenſte gemein-

ſchaftliche geiſtige Genuß zu dem vereinzelten außerhalb deſſelben wie das organiſirte zu dem zufälligen, ſo wie auch die organiſirte Erbauung im öffentlichen Gottesdienſt zu der einzelnen ſporadiſchen. Jene Anſicht aber, wenn ſie auch nicht läugnet, daß der geiſtige Genuß auch in der ſacramentlichen Handlung ſein könne, erklärt doch dieſe Verbindung für unſicher und bloß zufällig, indem ſie ja ſonſt nicht von dem Abendmahl abrathen könnte, und verkennt mithin den Werth der Einſezung Chriſti. — Faſt daſſelbe gilt aber auch von denen, welche das Abendmahl zwar als ein Gebot Chriſti beſtändig in der Kirche beibehalten wiſſen wollen, aber doch nicht minder den Zuſammenhang deſſelben mit dem geiſtigen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti aufheben, weil ſie es nur für einen Gebrauch erklären durch welchen wir Zeugniß oder Bekenntniß ablegen [1]. Dieſen ſtellen wir uns entgegen, theils weil ſie nicht einmal das Abendmahl als den Gipfel des öffentlichen Gottesdienſtes anſehn, da ſie in demſelben gar nichts zu empfangen glauben [2], und alſo auf dieſe Zuſammenkunft, die ſo ausgezeichnet eine im Namen Chriſti iſt, nicht einmal die allgemeine Verheißung anwenden, welche Chriſtus allen ſolchen gegeben hat; theils weil das Abendmahl dann nicht zu allen Zeiten daſſelbe wäre. Denn nicht nur war bei der urſprünglichen Einſezung niemand zugegen, dem die Jünger ein Zeugniß ablegen konnten, ſondern auch die alte Kirche ließ keinen Unchriſten als Zuſchauer zu, den Chriſten aber unter ſich fehlt es in ihrem 438

[1] Catech. Racov. Qu. 334—345. Mit ihnen iſt Zwingli nicht zu verwechſeln. Denn wenn er gleich den Genuß des Brodtes und Weins im Abendmahl nur eine dankſagende Erinnerung nennt: ſo ſezt er doch dabei überall den geiſtigen Genuß voraus: cum ad coenam domini cum hac spirituali manducatione venis . . ac simul cum fratribus panem et vinum, quae jam symbolicum Christi corpus sunt, participas, jam proprie sacramentaliter edis cum scilicet intus idem agis quod foris operaris. Expos. fid. chr. Opp. II, 555.

[2] Apparet coenam domini non eo institutam esse ut aliquid illic sumamus. Catech. Racov. Qu. 338.

Gemeinverbande nicht an Gelegenheit um auch ohne dies Sacrament ſich gegenſeitig als Mitglieder der Kirche zu erkennen.

4. Wenn wir nun den ganzen Zwiſchenraum zwiſchen dieſen beiden Meinungen, von denen die eine dem Abendmahl einen magiſchen Werth zuſchreibt, die andere es zu einem bloßen Zeichen herabſezt, der evangeliſchen Kirche frei laſſen: ſo hat dies
439 zunächſt den geſchichtlichen Grund, daß in derſelben gleich anfangs zwei Meinungen ſich entwikkelten, von denen die eine innerhalb dieſer Grenzen ſich am meiſten der katholiſchen, die andere am meiſten der ſocinianiſchen näherte, während doch beide das Bewußtſein ihres gemeinſchaftlichen Gegenſazes gegen jene beiden feſthielten, und theils die Verſuche ſich unter einander auszugleichen immer wieder erneuerten, theils aus demſelben Beſtreben eine dritte Meinung zwiſchen jenen beiden entſtand. Mit der Zeit alſo entſtand auch, wo dieſe Meinungen ſich berührten, überwiegend die gemeinſame Ueberzeugung, daß, da ſie ſämmtlich unter derſelben Bedingung nämlich der des wahren lebendigen Glaubens denſelben Erfolg erwarteten, auch jede Parthei glauben müſſe, daß die anderen denſelben Anſpruch an dieſen Erfolg haben wie ſie ſelbſt, da keine ſicher ſei, daß ſie den Zuſammenhang zwiſchen der Handlung und dem Erfolg, ſofern es außer unſerem Bereich liegt ihn zu bewirken, grade ſo vorſtelle wie ihn der Erlöſer gemeint, und doch jede den beſten Willen habe den Sinn des Erlöſers auf das genaueſte zu treffen. Dieſe Ueberzeugung nun gründet ſich grade auf die Anerkennung der exegetiſchen Schwierigkeit, welche in der Art liegt, wie Chriſtus bei der Darreichung des Brodtes und Weins ſeines Leibes und Blutes erwähnt. Indem nun die Einen bei einer Rede von dieſer Bedeutſamkeit nur die buchſtäbliche Erklärung zulaſſen wollen, können ſie ſie doch bei der Verſchiedenheit der Berichte nicht gleichmäßig in Anwendung bringen, wo dieſes und Blut und wo Kelch und Teſtament einander gegenüberſtehen, ſo daß unſer Abendmahl und das urſprüngliche nicht daſſelbe ſein

könnte wenn der dargereichte Leib buchſtäblich eben das ſein ſollte was der darreichende. Können nun hieraus die Andern folgern, daß dieſe Gleichſtellung des Brodtes und Leibes nur uneigentlich zu verſtehen ſei, indem das erſte ein Zeichen ſei des andern: ſo liegt ihnen nicht nur ob zu erklären, weshalb denn ein beſonderes Zeichen des Blutes dargereicht werden müßte außer dem des Lei- 440
bes, ſondern auch darüber — wenn doch die Jünger Chriſti Rede verſtehen ſollten — ob ſie mehr darauf gewieſen waren ſie zu erklären aus früheren analogen Reden Chriſti, oder mehr aus der altteſtamentiſchen Handlung an welche ſich die Einſezung Chriſti knüpfte. Sind nun von keiner Seite bisher die Aufgaben alle gelöſt: ſo iſt auch möglich, daß noch neue Verſuche gemacht werden, die wir eben ſo unter die fördernden Beſtrebungen der evangeliſchen Kirche rechnen müſſen, bis eine ausreichende Erklärung alle unvollſtändigen überflüßig macht. Die drei Meinungen aber, welche ſich aus ſolchen unvollſtändigen Verſuchen am meiſten geltend gemacht, laſſen ſich am beſten ſo zuſammenſtellen. Die erſte Lutheriſche erklärt, Chriſtus habe mit dem Brodt und Wein die wirkliche Gegenwart ſeines Leibes und Blutes zum Genuß verbunden, aber nur für die Handlung des leiblichen Genuſſes jener beiden Elemente. Die zweite Zwingliſche erklärt, Chriſtus habe mit dem Brodt und Wein ſelbſt nichts verbunden, ſondern nur durch ſeinen Befehl mit der Handlung des Genießens von jenem Brodt und Wein den geiſtigen Genuß ſeines Fleiſches und Blutes. Die dritte Calviniſche erklärt, Chriſtus habe allerdings nur mit der Handlung des Eſſens und Trinkens aber nicht bloß jenen geiſtigen Genuß verbunden, wie er auch außer dem Sacrament zu haben iſt, ſondern die nirgend ſonſt zu habende wirkliche Gegenwart ſeines Leibes und Blutes [1]. Die zweite er-

[1] Itaque si per fractionem panis dominus corporis sui participationem vere repraesentat, minime dubium esse debet quin vere praestet atque exhibeat. Calv. Institt. IV. XVII. 10. . . . Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi,

441 kennt nur zweierlei, den leiblichen Genuß und die geiſtige Wirkung, welche beide verbunden ſind durch das Wort. Dieſe iſt ohnſtreitig die klarſte und faßlichſte; weil ſie eine genaue Analogie aufſtellt zwiſchen dem Abendmahl und der Taufe, und die gar ſchwer zu beſchreibende wirkliche Gegenwart von Leib und Blut ganz aus dem Spiel läßt, ſo daß ſie unter ſacramentlichem Genuß nichts anders verſtehen kann als die Verbindung des geiſtigen Genuſſes mit jenem beſtimmten leiblichen. Aber wenn man auch die eben angezogenen Worte Zwinglis recht hervorhebt, und manche andere Ausdrükke wodurch er ſcheinen könnte die Kraft des Sacraments verringern oder gar aufheben zu wollen [1], nur aus dem Geſichtspunkt des Streites gegen die römiſche Lehre beurtheilt: ſo läßt ſie doch das unerklärt, weshalb ſich Chriſtus, wenn nichts anderes als dieſes geſagt werden ſollte, jener beſonderen Ausdrükke bedient habe. Die beiden andern Meinungen erkennen außer jenen beiden Stükken noch ein drittes, nämlich eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti. Denn nach Luther iſt ſie durch eine beſondere geheimnißvolle Kraft des Wortes mit den Elementen dem Brodt und Wein zu einer Aehnlichkeit des leiblichen Genuſſes verbunden; nach Calvin iſt ſie nur mit dem geiſtigen Genuß der Gläubigen zu einer eigenthümlichen ſacramentlichen Erhöhung deſſelben verbunden, welches zu bewirken es keiner andern Kraft bedarf als der uns allen bekannten geiſtigen Kraft der göttlichen Verheißung. In beiden bevorwor-
442 tet eben dieſes angenommene dritte, warum Chriſtus ſeinen Zwekk nur in ſo ganz eigenthümlichen Ausdrükken darlegen

---

adeoque corpus et sanguinem eius . . quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. ibid. 11.

[1] Sacramentum vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam . . Toto igitur coelo errant qui sacramenta vim habere mundandi putant. . . Sunt ergo sacramenta signa sive cerimoniae, quibus se homo *ecclesiae* probat. de vera et falsa relig.

konnte; allein abgesehen davon daß Luthers Darstellung dem römischen Typus zu nahe steht, als daß sie nicht sollte das Herübernehmen mancher abergläubischen Vorstellungen begünstigt haben, kann auch die Art wie mit dem Brodt zugleich der Leib Christi genossen wird, und wie dieser sacramentliche Genuß verschieden ist auf der einen Seite von dem leiblichen Genuß der symbolischen Elemente auf der andern von dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes, so wenig verständlich gemacht werden, daß man zwar Formeln darüber aus unschriftmäßig erfundenen Wörtern zusammengesezt aufstellen niemals aber die Thatsache anschaulich machen kann. Die Calviniſche entgeht manchen von diesen Schwierigkeiten dadurch, daß ſie ſich nicht nur von der überverſtändigen Dürftigkeit der Zwingliſchen Anſicht ſondern zugleich auch von der geheimnißvollen Sinnlichkeit der lutheriſchen entfernt hält; aber eben ſo wenig als die lezte bringt ſie Theilnahme an dem Leibe und Blute Chriſti aufs reine, und eben ſo wenig als aus der erſten erklärt ſich auch aus ihr die Art und Weiſe der Beziehungen und der Grund der Theilung zwiſchen Leib und Blut. Daher, ohnerachtet dieſe Meinung eine ſtarke anziehende Kraft ausgeübt hat, enthält ſie doch auch noch neuen Grund zum Schwanken zwiſchen dem in der Symbolik liegenden Reiz, noch mehr in dem Sacrament zu ſuchen als die Erklärung ſelbſt entwikkelt, und zwiſchen der Zurükkziehung auf etwas mehr äußerliches da doch das eigenthümliche nicht auszumitteln iſt. An ein allgemeines Ueberhandnehmen dieſer Auffaſſung in der evangeliſchen Kirche iſt daher auch nicht zu denken, ſondern eher zu erwarten, daß aus der fortgeſezten unbefangenen Bemühung der Ausleger noch eine andere ſich entwikkeln werde, welche an allen dieſen Klippen nicht ſcheitere. Bis dahin kann gemeinſame kirchliche Lehre nur in Bezug auf die Wirkungen des Abendmahls, und 443
als ſolche nur der Inhalt der folgenden beiden Säze aufgeſtellt werden.

§. 141. Erſter Lehrſaz. Der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl gereicht allen Gläubigen zur Befeſtigung ihrer Gemeinſchaft mit Chriſto.

Luth. groß. Katech. 247. Darum gehen wir zum Sacrament daß wir da empfahen ſolchen Schaz durch und indem wir Vergebung der Sünde überkommen. — 248. Darum heißt es wol eine Speiſe der Seele, die den neuen Menſchen nährt und ſtärkt. — Expos. Simpl. XXI. p. 74. Est ea spiritualis manducatio corporis Christi . . qua manente in sua essentia corpore et sanguine domini ea nobis communicantur spiritualiter . . per spiritum s. qui videlicet ea quae per carnem et sanguinem domini pro nobis in mortem tradita parata sunt, ipsam remissionem peccatorum liberationem et vitam aeternam applicat et confert nobis ita ut Christus in nobis vivat. — Conf. Scot. XXI. p. 163. Sed unio haec et conjunctio quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti usu operatione spiritus sancti efficitur, qui nos vera fide supra omnia quae videntur vehit, et ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit. — Conf. Belg. XXXV. p. 194. Convivium hoc mensa est spiritualis, in qua Christus seipsum nobis cum omnibus bonis suis communicat efficitque ut in illa tam ipsomet quam passionis mortisque ipsius merito fruamur. — Melanchth. loc. theol. Ad hoc igitur prodest manducatio poenitentiam agenti, videlicet ad fidem confirmandam. — Calv. Institt. IV, VII. 5. In hunc modum dominus voluit . . vera etiam sui communicatione fieri ut vita sua in nos transeat et nostra fiat . . . ibid. 11. Per effectum autem redemptionem iustitiam sanctificationem vitamque aeternam . . intelligo.

414 1. Indem als der einige Nuzen dieſes Genußes die Befeſtigung unſerer Gemeinſchaft mit Chriſto angegeben wird: ſo iſt darin die Befeſtigung der Chriſten in ihrem Verein unter einander mit eingeſchloſſen [1], indem dieſer auf ihrer Vereinigung mit Chriſto ſo ganz beruht, daß die Vereinigung eines Einzelnen mit

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 17. 12, 27.

Chriſto nicht zu denken iſt ohne ſeine Vereinigung mit den Gläubigen. Daß dieſes in den ſymboliſchen Stellen mehr als billig zurücktritt, hat ſeinen Grund darin, weil die Frage über den Nuzen des Sacraments in ſolchen Verhandlungen nur in Verbindung mit den bisherigen Fragen vorzukommen pflegte, wobei man jeden einzelnen Genießenden nur als ſolchen betrachtet. Man kann daher Auskunft hierüber nur unter der Aufzählung der von Chriſto erworbenen Güter oder unter dem alles umfaſſenden Begriff der Heiligung ſuchen. Als allgemeine Ausdrükke nun für die Wirkungen dieſes Genußes ragen am meiſten hervor die Befeſtigung im Glauben und die Ernährung des neuen Menſchen oder der Uebergang des Lebens Chriſti in das unſrige. Beides iſt weſentlich daſſelbe, ſofern ja der lebendige Glaube an Chriſtum nichts iſt als das Selbſtbewußtſein von unſerer Vereinigung mit Chriſto. Zweierlei pflegt aber beſonders herausgehoben zu werden, nämlich daß uns im Sacrament die Vergebung der Sünden erneuert und befeſtigt wird, dann aber daß wir eine Erhöhung der Kräfte zur Heiligung erfahren. Beides iſt in der Wirklichkeit nicht von einander zu trennen, und beruht darauf, daß auch das neue geiſtige Leben wegen der noch nicht ganz aufgehobenen Sünde in ſeinen Fortſchritten durch theilweiſe rükgängige Bewegungen unterbrochen wird. Denn wie die Wiedergeburt erſt recht feſt und gewiß wird durch den Stand der Heiligung: ſo kann auch, wenn die Vereinigung mit Chriſto durch die Sünde geſtört worden iſt, die Gewißheit, daß die Sünde vergeben ſei, erſt recht 445
ſicher werden in dem Gefühl des wiederhergeſtellten und geſtärkten Lebens. Und hiezu iſt die bei der Handlung des Abendmahls natürliche Vergegenwärtigung der ganzen Gemeine der Gläubigen ein wichtiger Moment. Denn aus dieſer muß eine kräftige Regung des Gemeingeiſtes ſowol als auch ein erhöhtes Bewußtſein von ſeinem allgemeinen und beſonderen Beruf in dieſer Gemeinſchaft einem Jeden erwachſen, wovon eine neue Richtung auf die von ihm auszubildenden Gaben nicht zu trennen iſt. — Was aber die Beziehung des Abendmahls auf die Vergebung der Sün-

den besonders betrifft, so ist zuerst zu bemerken, daß in dieser Hinsicht keine Trennung gemacht werden darf zwischen der Erbsünde und wirklichen Sünde, als ob etwa die Taufe sich nur auf die Erbsünde bezöge und das Abendmahl nur auf die wirkliche Sünde. Denn abgesehen davon daß die Taufe erst vollendet werden kann zu einer Zeit, wo aus der Erbsünde schon wirkliche Sünde hervorgegangen ist, und daß sie nicht den Anfang des neuen Lebens bezeichnen könnte, wenn nicht durch sie auch die wirkliche Sünde aufhörte die Gemeinschaft an der Seligkeit Christi zu hindern: so hat auch die Taufe als Versiegelung der Wiedergeburt schon eine Beziehung auf alle wirkliche Sünden, indem die Sünden der Wiedergebornen immer schon vergeben sind [1]. Eben so ist es aber auch mit dem Abendmahl; denn da es die Erbsünde ist, welche sich noch fortwährend kund giebt in der wirklichen Sünde, durch welche die Lebensgemeinschaft mit Christo gehemmt wird: so ist es zugleich auch die Erbsünde, deren Vergebung uns aufs neue muß befestigt werden. Zweitens
446 darf aber auch die Sündenvergebung nicht gespalten, und die Sündenvergebende Kraft im Sacrament des Altars als eine besondere angesehen werden, als ob die Sünden zuerst auf die eine Art vergeben würden durch die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in der Wiedergeburt und dann auf eine andere durch die besondere Gegenwart und mittheilende Thätigkeit Christi im Sacrament [2]. Sondern es ist nur eine und dieselbe sündenvergebende Kraft; und wie die Wiedergeburt nichts anders ist als das allgemeine und innere wirksame Verhältniß Christi zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, wie es zuerst in Bezug tritt mit einem einzelnen Leben: so ist auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieses lebendige Verhältniß, wie es sich an

---

[1] Vgl. §. 112.

[2] Monemus etiam ne existiment propter hoc opus . . remitti peccata, sed ut fiducia intueantur mortem et meritum filii Dei . . et statuant propter ipsum nobis peccata remitti. Conf. eccl. Sax. p. 173.

einem einzelnen mehreren Chriſten gemeinſamen Moment der Vergegenwärtigung Chriſti offenbart. — In dieſer Hinſicht kann es räthſelhaft erſcheinen warum die Kirche — denn auf der Einſezung Chriſti beruht dies nicht — den jedesmaligen Theilnehmern in Bezug auf ihr Bekenntniß der Sünde die Vergebung derſelben ſchon vor dem Genuß des Sacraments ausſpricht. Dieſer Act gehört aber auf ähnliche Weiſe als Anticipation dem Abendmahl an, wie die Firmelung umgekehrt der Taufe angehört als nachträgliche Ergänzung. Daher es auch in der evangeliſchen Kirche bald aufgegeben worden iſt, die Abſolution, wie anfangs hier und da geſchehen war [1], als ein eignes Sacrament für ſich anzuſehen. Denn das Sündenbekenntniß hat keinen öffentlichen kirchlichen 447
Charakter als nur in Bezug auf das Abendmahl; und der Wunſch an dieſem theilzunehmen iſt nicht anders auszuſprechen als durch ein Sündenbekenntniß, weil es ohne Sünde keiner Erneuerung der Vereinigung mit Chriſto bedürfte. Indem aber die Kirche ſchon in Bezug auf dieſes Bekenntniß die Vergebung der Sünde ankündigt, erklärt ſie eigentlich nur zuerſt, daß ſie den, welcher jezt eben das Bedürfniß der Erneuerung ſeiner Gemeinſchaft mit Chriſto fühlt, denjenigen gleichſtellt, welche es eben ſchon befriedigt haben, und dann giebt ſie dadurch dem Bedürftigen die Gewißheit, daß er im Sacrament ſeine Befriedigung finden werde. Daher wird auch wol jeder evangeliſche Chriſt die Erfahrung machen, daß das Bewußtſein der Sündenvergebung bei der von der Kirche ertheilten Abſolution doch nur ein Schatten iſt von dem, deſſen er ſich im Genuß des Abendmahls ſelbſt erfreut; weil nämlich hier dies Bewußtſein verbunden iſt mit dem einer neuen Einſtrömung geiſtiger Lebenskraft aus der Fülle Chriſti um die Hem-

[1] Melanchth. loc. theol. Numerantur haec sacramenta, baptismus, coena domini, absolutio. — Daſſelbe geht auch hervor aus der Ordnung der Artikel 8—13. in dem Augsb. Bek. Daher auch Apol. Conf. VII. p. 200. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.

mungen des neuen Lebens und die Nachwirkungen der allgemeinen Sündhaftigkeit wirklich aufzuheben.

2. Aus dem gesagten folgt von selbst für das Verfahren der Kirche bei dieser Handlung folgendes. Erstlich, das Abendmahl bezieht sich auf die Taufe, und es kann daher, so lange die Kindertaufe aufrecht erhalten bleibt, keine Theilnahme am Abendmahl stattfinden vor der Firmelung in dem protestantischen Sinne des Wortes. Die Communion der Kinder, in denen weder das Bewußtsein der Sünde noch das Bewußtsein der Gnade gehörig entwikkelt sein kann, ist daher ein arger Mißbrauch der an abergläubischen Vorstellungen haftet. Zweitens da nach keiner von den verschiedenen Ansichten der Sache ein Abendmahlsgenuß stattfinden kann ohne eine Vergegenwärtigung Christi im Geist: so kann es keine Abendmahlshandlung geben in dem Zustande unvollkommner Besinnung oder gar bei zerrüttetem oder
448 schon im Verschwinden begriffenen Bewußtsein. Drittens da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung von Christo angesezt ist, soll es auch immer in der Kirche begangen werden. Eben daher aber sollte auch nie vorkommen, daß es Christen, die durch Krankheit oder andere Ursachen abgehalten werden an der öffentlichen Feier theilzunehmen, an Mitgenossen dieser Handlung fehlte, so daß sie das Abendmahl allein begehen müssen. Endlich Viertens findet bei uns die Lehre der griechischen und römischen Kirche, daß die Verbindung des Leibes Christi mit dem Brodt außer dem Genuß derselben im Sacrament auch noch die Natur eines fortwährenden Opfers habe welches Gott dargebracht wird [1], gar keine Anknüpfung und bleibt für immer gänzlich ausgeschlossen; selbst wenn die mildernde Erklärung, daß diese gleichsam Wiederholung des Opfers Christi am Kreuz lediglich eine Erinnerung an dasselbe sein solle, nicht gänzlich abgeschnit-

[1] Ἔκθεσις ὀρθοδ. πίς. 107. Catech. rom. II. 77. ut ecclesia perpetuum sacrificium haberet, quo peccata nostra expiarentur.

ten wäre [1]. Denn wir wiſſen nichts von Verdienſten und Genugthuungen, wie ſie hiebei bezwekkt werden [2]. Die Aushülfe, daß dies Opfer kein anderes ſein ſolle als das am Kreuz vollbrachte ſondern nur daſſelbe [3], iſt für uns völlig nichtig; denn wir müßten zu dem Ende die Aufopferung in dem Tode Chriſti 449
gänzlich trennen von dem Gehorſam in ſeinem Leben [4], und dann wäre das urſprüngliche Opfer eben ſo eine willkührliche Anſtalt und eben ſo magiſch wie das Meßopfer. Auf jeden Fall müßte doch dieſes Opfer als eine Ergänzung des urſprünglichen angeſehen werden; und dann folgte einerſeits, daß ohne daſſelbe Gott die Gläubigen nicht immer in Chriſto ſehen würde, und alſo die Rechtfertigung wieder aufgehoben wäre, ohnerachtet das, vermöge deſſen dies allein erfolgen könnte, doch auch ſchon in der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit als göttliches Vorherwiſſen muß mitgeſezt geweſen ſein. Damit hängt aber noch eine zweite Folge zuſammen, nämlich daß die Erlöſung — nicht nur was ihre Verwirklichung in den Menſchen betrifft, alſo von ihrer zeitlichen Seite angeſehen, denn da verſteht es ſich von ſelbſt, ſondern auch als Grund des göttlichen Wohlgefallens alſo von ihrer ewigen Seite angeſehen — erſt vollſtändig wird durch dieſe ergänzende Handlung der Kirche, das heißt daß die Menſchen zum Theil ſich ſelbſt erlöſen, indem das hoheprieſterliche Amt Chriſti unzureichend wäre ohne das Meßopfer. Daher wenn auch nicht mehr nöthig iſt die Meſſe als eine Abgötterei zu bezeichnen, wir doch dabei verharren dieſe ganze Vorſtellung von einem Opfer

---

[1] Sacrosanctum missae sacrificium esse non solum nudam commemorationem sacrificii quod in cruce factum est, sed vere etiam propitiatorium sacrificium.

[2] Qui hoc sacrificium offerunt, quo nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur et satisfaciunt. ibid. 79.

[3] Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est. ibid. 53.

[4] Hebr. 2, 10. 17. — 3, 2. — 5, 8.

nach dem Ende aller Opfer, weil ſie aus erweislichem Mißverſtand hervorgegangen nothwendig indem ſie den Glauben verwirrt den Aberglauben hervorruft, und namentlich den Begriff des chriſtlichen Prieſterthums verfälſcht, auch noch beſonders an und für ſich und unabhängig von der Verwandlungslehre, mit der ſie natürlich zuſammenhängt, unbedingt zu verwerfen [1].

450 §. 142. Zweiter Lehrſaz. Der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht.

Apol. Conf. IV. Christus ait (1 Cor. 11, 19.) illos sibi iudicium manducare qui manducant indigne, ideo pastores non cogunt hos qui non sunt idonei, ut sacramentis utantur. — Conf. Belg. XXXV. p. 195. Nemo itaque ad hanc mensam se sistere debet, qui prius sese recte non probaverit, ne de hoc pane edens et de hoc poculo bibens iudicium sibi edat et bibat. — Catech. Heidelb. LXXXI. Hypocritae autem et qui non vere resipiscunt, damnationem sibi edunt et bibunt.

1. Es iſt nicht leicht ſich über die Anwendbarkeit dieſes Sazes klare Rechenſchaft zu geben. Denn zuerſt iſt es ſchwer ſich eine beſtimmte Vorſtellung davon zu machen, woher die Unwürdigkeit kommen ſoll, da, wer kein Glied der chriſtlichen Kirche iſt, auch keinen Zutritt zu dieſem Sacrament hat, jedes wahre Glied derſelben aber auch jedesmal um ſo mehr ein würdiger Genoſſe ſein wird, als dieſes Mahl durch die Einſezung Chriſti eine eigenthümliche und unabhängige Kraft beſizt, durch die es ſich vor allem, was ſonſt als Ausdruk und Wirkungsmittel der Frömmigkeit vorkommt, ſo auszeichnet, daß jeder ſich zur günſtigſten Stimmung aufgefordert fühlen muß. Was ſich dem ohnerachtet zunächſt darbietet iſt dieſes. Da das Abendmahl als eine gemeinſame Handlung eingeſezt iſt, und von den Dienern des Wortes öffentlich dargereicht wird: ſo müſſen auch dazu nach

[1] Heidelb. Katech. Fr. 80. Artic. Smalc. II. de Missa. — Expos. Simpl. c. XXI. p. 78.

kirchlicher Ordnung beſtimmte Zeiten geſezt ſein. Dieſe Ordnung erſcheint alſo als eine Aufforderung, und es läßt ſich denken, daß Einzelne dieſer Aufforderung — ſei es nun aus Gewohnheit oder um des Urtheils Anderer willen — Gehör geben, ohne daß durch das Bewußtſein ihres unvollkommnen geiſtigen Zuſtandes eine Sehnſucht nach dieſem Genuß in ihnen erregt worden. Ein ſolcher Genuß iſt in ſeinem Urſprung ein unwürdiger, weil 451
er mit der Abſicht der Einſezung in keinem Zuſammenhang ſteht, indem ohne ein lebendiges Bewußtſein von dem perſönlichen Verhältniß zu Chriſto auch keine wirkſame Erinnerung an ihn, ſo wie er hier dargeſtellt wird, möglich iſt. Und dieſes wird immer fehlen, mögen wir uns nun den Zuſtand als eine dumpfe Gedankenloſigkeit vorſtellen, welche durch die Handlung ſelbſt nicht überwunden wird, oder als ein fortwährendes Bewußtſein fremdartiger Motive, welches kaum anders als zugleich mit einem wenn auch nur vorübergehenden Unglauben an die Kraft und Würde des Sacramentes ſtattfinden kann.

2. Sollen wir nun aber unter dem Gericht, das als die Folge jener Unwürdigkeit bezeichnet wird, die Einführung in die ewige Verdammniß verſtehen: ſo erſcheint es unmöglich zwiſchen beiden einen Zuſammenhang aufzuſtellen. Ja es ſcheint als dürfe man — wenn der unwürdige Genuß doch möglich iſt und ſolche Gefahr aus demſelben entſteht, auf der andern Seite aber der heilbringende geiſtige Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti auch außerhalb des Sacramentes ſtattfindet — den Wunſch hegen, das Sacrament möge lieber nicht eingeſezt und wir an jenen außerſacramentlichen Genuß allein gewieſen ſein. Sezen wir indeß die Vorſtellung der ewigen Verdammniß vorläufig bei Seite, und bleiben bei der Unwürdigkeit ſtehn: ſo iſt doch ſowol die Gedankenloſigkeit, durch welche ein ſo reichhaltiger Moment in eine bedeutungsloſe äußere Verrichtung verwandelt wird, als die Unwahrheit, welche fremdartige Beweggründe hinter dieſe heilige Handlung verſtekkt, eine Herabwürdigung

welche sehr dazu geeignet ist einen Zustand der Unempfänglichkeit und Verstokkung herbeizuführen, den wir alle Ursache haben als ein Element der Verdammniß anzusehen. Und hiedurch rechtfertigt sich der Ausdrukk unseres Sazes vollkommen. Das Abendmahl erscheint nämlich als ein Scheidungsmittel, indem der an-
452 gemessene und würdige Genuß die Lebensgemeinschaft mit Christo befördert, der unwürdige aber dieses kräftigste Mittel zur Befestigung derselben immer unwirksamer macht: und also die Gewalt aller Hemmungen immer vermehrt. Bedenken wir nun, wie unüberwindlich schon die Gedankenlosigkeit werden muß und noch mehr wie schamlos die Unwahrheit, wenn beide das Heilige überwunden haben, und wie wenig Haltung der Glaube an den Erlöser behalten kann, wenn seine Institutionen aus ihrem Zusammenhang gerissen werden: so werden wir die schauerliche Scheu begreiflich finden, mit welcher sich die asketische Sprache der alten Kirche über diesen Gegenstand ausdrükkt. Nur ist um so nöthiger, daß die öffentliche Lehre sich aller nicht aus der Sache fließenden entmuthigenden Bestimmungen enthalte.

3. Es lohnt aber von hier aus noch einmal auf den Unterschied zwischen der lutherischen und der kalvinischen Vorstellung vom Abendmahl zurükkzusehen, um uns zu überzeugen wie wenig er dazu geeignet ist eine Trennung der Kirchengemeinschaft zu begründen. Indem es nämlich keiner von beiden gelingt das dritte, was sie annehmen und was wir durch den Ausdrukk sacramentlichen Genuß bezeichnen, zu einiger Anschaulichkeit zu bringen: so ermittelt doch zulezt die Beziehung auf unsern Saz den eigentlichen Werth des Unterschiedes zwischen beiden. Denn dieses steht fest in der lutherischen Darstellung, daß weil der sacramentliche Genuß des Leibes und Blutes an den des Brodtes und Weines gebunden ist, er auch den würdig und unwürdig genießenden gemeinsam ist, nur daß er den Einen zum Gericht gereicht den Andern aber zum geistigen Genuß und vermittelst dessen zur Seligkeit. Die Kalvinische Theorie aber, welche den

ſacramentlichen Genuß an den geiſtigen bindet, kann dem gegenüber nur behaupten, daß die Unwürdigen jenes ſacramentlichen Genuſſes gar nicht theilhaft werden. Iſt nur dieſes das einzige klare, was darüber ausgeſprochen werden kann: ſo muß der Unterſchied ganz in das Dunkle zurükktreten, wenn der unwürdige Genuß aus der Praxis verſchwindet. Dieſe Differenz in der Lehre würde alſo auf jeden Fall von ſelbſt verſchwinden, wenn beide Kirchengemeinſchaften ſich der Vollkommenheit nahen, und kann alſo das abgeſonderte Beſtehen derſelben nicht hinreichend begründen; denn der unwürdige Genuß zeugt immer von einer Unvollkommenheit der Kirche. Stimmt die Handlung derer die zum Sacrament hinzutreten mit dem Gemeingefühl des Ganzen zuſammen; hat ſich die das Sacrament darreichende Kirche zum vollkommnen Mitgefühl des Ganzen mit dem Zuſtande jedes Einzelnen entwikkelt: ſo wird keiner auf unwürdige Weiſe des Sacramentes begehren, und die Gemeine wird es keinem zum unwürdigen Genuß darreichen. Schreitet nun doch die Kirche wirklich zum beſſeren fort, ſo müſſen die Fälle immer ſeltener werden und allmählig verſchwinden, welche allein den Unterſchied beider Theorien ins Bewußtſein rufen können. 453

Anhang zu den lezten beiden Lehrſtükken.

Von dem Namen Sacrament.

§. 143. Die evangeliſche Kirche gebraucht den Namen Sacrament nur für dieſe beiden von Chriſto ſelbſt eingeſezten und ſeine hoheprieſterliche Thätigkeit repräſentirenden Inſtitutionen Taufe und Abendmahl.

1. Es iſt natürlich, daß eine aus einem ganz fremden Gebiet herübergenommene Benennung auf dem unſrigen keine beſtimmte Umgrenzung hat. Daher iſt nur ſehr allmählig die römiſche Kirche zu ihren ſieben Sacramenten gelangt, und erſt all-

mählig ſind wir bei dieſen zweien ſtehen geblieben. Kann man
454 nun die Grundelemente der Bedeutung dieſes Wortes nicht ohne große Beſorgniß mit aufnehmen, weil der Ausdrukk, wiewol das neuteſtamentiſche Bild eines Streiters Chriſti dabei zum Grunde liegt, doch aus dieſem grade ein Moment von ſehr ſchwankender Anwendung herausgeriſſen hat: ſo darf man wol noch unbedingter als Zwingli [1] gethan den Wunſch hegen, daß dieſe Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden ſein, mithin auch den, daß man ihn daraus wieder möge hinwegſchaffen können. Dies könnte geſchehen vermittelſt einer Annäherung an die morgenländiſche Kirche, der dieſe Benennung fremd geblieben iſt, und die dafür den Ausdrukk Geheimniſſe hat, iſt aber gewiß erſt einer ſpäteren Zeit aufbehalten. Allein da auch ein Wunſch nur inſofern vernünftig iſt, als er irgend etwas zu ſeiner Erfüllung beiträgt: ſo wird die Veränderung hier dadurch eingeleitet, daß wir Taufe und Abendmahl für ſich und ohne beſtimmte Beziehung auf dieſen Namen behandelt haben, wiewol er als bekannt bisweilen der Bequemlichkeit wegen gebraucht worden iſt. Denn durch das gewöhnliche Verfahren, welches dieſen ſogenannten allgemeinen Begriff voranſchikkt und erklärt, befeſtigt ſich immer mehr die falſche Meinung, als ſei dies ein eigentlich dogmatiſcher Begriff und ſage etwas dem Chriſtenthum weſentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigenthümlichen Werth vorzüglich dadurch, daß ſich dieſer Begriff in ihnen realiſirt. Dieſes Vorurtheil findet in der hier eingeſchlagenen Behandlung wenigſtens keinen Vorſchub, da auch die nähere Beziehung, in welche wir Taufe und Abendmahl unter ſich geſtellt haben, ganz unabhängig gehalten iſt von dieſem hergebrachten Namen, und lediglich — eben ſo wie die je zweier andern Lehrſtükke dieſes Hauptſtükkes — auf das gemeinſame Verhältniß zu
455 einer von den weſentlichen Berufsthätigkeiten Chriſti gegründet, ſo daß es ganz zufällig erſcheint, daß dieſes mittlere Paar unſerer

[1] *de vera et falsa rel.* p. 194.

sechs Lehrstükke einen gemeinsamen Namen führt, die andern aber nicht.

2. Jedenfalls wäre es ein unfruchtbares Verfahren, den Namen etymologisch zu prüfen und darnach bestimmen zu wollen, was darunter subsumirt werden könne und was nicht. So ist auch der Streit mit der römischen Kirche ganz leer, wenn es sich bloß um die Erklärung dieses Wortes handelt, ob die unsrige die richtige sei oder die ihrige, nach welcher noch fünf andre Institutionen diesen Namen führen können. Sondern er hat nur einen Sinn, wenn die Gegner dadurch in irgend einer wesentlichen Beziehung jene anderen Handlungen diesen beiden gleich sezen wollen. Da nun im Gegentheil die Ungleichartigkeit jener Handlungen und Verhältnisse einleuchtend ist, welche die römische Kirche unter diesem Namen faßt, und die Zusammengehörigkeit der beiden, welchen unsere Kirche diesen Namen ausschließend beilegt, anderweitig nachgewiesen: so bleibt uns, wenn der Name noch ferner gebraucht werden soll, nichts übrig, als ihn rein willkührlich und ohne alle andere Rükksicht auf seinen ursprünglichen Sinn zu einer gemeinschaftlichen Bezeichnung dieser beiden Institutionen zu stempeln. Der Gebrauch der evangelischen Kirche war anfänglich auch nicht fest; nicht nur wurde die Absolution als drittes aufgestellt, sondern Melanchthon schlug auch vor [1] noch die Ordination mit zu den Sacramenten zu zählen; allein jenes hat keinen Bestand behalten, und dieses hat keinen Beifall gefunden. Wir finden es allgemein richtiger und unsere Abendmahlsfeier hat sich ganz darnach gestaltet die Absolution als einen Bestandtheil derselben anzusehn, wogegen sie ihre sacramentliche Selbständigkeit verloren hat; und es war eben so richtig die Firmelung, nachdem sie auf eine bestimmte Bedeutung zu- 456
rükkgeführt war, zur Taufe zu rechnen. Die Taufe war aber zugleich die Weihe zu dem wahren allen Christen gemeinsamen Priesterthum; wogegen der Dienst des Wortes in jenem

[1] Loc. th. de num. sacram.

engeren amtlichen Sinn nicht allen Christen gemeinsam ist, und also auch die Einsezung dazu nicht jener gleichgestellt werden kann. Die Ehe ist nur hieher gekommen, weil die Schrift den Ausdrukk Geheimniß von ihr gebraucht, für welchen eben der Ausdrukk Sacrament eingetreten ist; aber sie hat nicht nur als ein permanenter Zustand mit unsern beiden Handlungen keine Aehnlichkeit, so daß analogisch nur die Einweihung zur Ehe ein Sacrament heißen könnte, nicht die Ehe selbst, sondern sie gehört auch nicht hieher, weil sie als ein göttliches Sitteninstitut schon von Anfang an ohne Bezug auf die Sendung Christi bestand. Was man endlich auch der lezten Oelung als einem Gebrauch des apostolischen Zeitalters für Kraft beilegen wollte, sie würde sich immer nur auf die Wirksamkeit des Gebetes der Kirche im Namen Jesu gründen, wie auch die Einsegnung der Ehe nur als ein solches Gebet gelten könnte. Bestimmt genug fallen also die übrigen Gebräuche von unsern beiden Sacramenten ab; aber das gemeinsame von diesen, mit welchem Namen man sie auch gemeinschaftlich bezeichne, wird immer darin bestehen, daß sie fortgesezte Wirkungen Christi sind, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hoheprieſterliche Thätigkeit auf die Einzelnen ausübt, und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt.

3. Nicht ganz zu übergehen ist hier auch der Zusammenhang zwischen unsern beiden Sacramenten und zwei alttestamentischen Einrichtungen, nämlich der Beschneidung und dem Passahfest; ein
457 Zusammenhang der bald mehr bald weniger hervorgehoben, oft aber auch ganz falsch vorgestellt wird. Ganz falsch nämlich ist die Vorstellung als ob Beschneidung und Passahfest auch in irgend einer besonderen Beziehung mit einander gestanden hätten, wie Taufe und Abendmahl. Die Beschneidung als ein abrahamitisches Institut hatte auf keine Weise ein anderes Verhältniß zum Passahfest als zu andern mosaischen Institutionen. Und abgesehen

hievon ſagt man viel zu viel, wenn man behauptet, die Taufe ſei an die Stelle der Beſchneidung getreten und das Abendmahl an die Stelle des Paſſahfeſtes. Denn die Taufe iſt ganz unabhängig von der Beſchneidung eingeſezt, und die Beſchneidung hat auch nicht durch die Taufe aufgehört, ſondern durch das Uebergewicht der Heidenchriſten über die Judenchriſten und durch die Vermiſchung beider. Und das Abendmahl hat ſich zwar an die Paſſahfeier angeſchloſſen, aber es iſt von derſelben ſogleich gelöſt worden, und das Paſſah iſt von den jüdiſchen Chriſten noch mitgefeiert worden ohne alle Beziehung auf das Abendmahl. Doch iſt nicht unmöglich, daß grade eine genauere Beachtung des urſprünglichen Stiftungsverhältniſſes erſt auf ein genaueres Verſtändniß der ſchwierigen Ausdrükke bei der Einſezung des Abendmahls hinführen könne. Wie denn auch die Vergleichung beider neuteſtamentiſchen Inſtitute mit dieſen altteſtamentiſchen ſehr beſtimmt darauf führt die Verſchiedenheit des alten und des neuen Bundesrecht ins Licht zu ſezen.

Fünftes Lehrſtükk.

Vom Amt der Schlüſſel.

§. 144. Wegen ihres Zuſammenſeins mit der Welt beſteht in der Kirche eine geſezgebende und eine verwaltende Macht, welche ein weſentlicher Ausfluß iſt aus dem königlichen Amt Chriſti.

1. Wenn die Kirche vollkommen in ſich abgeſchloſſen wäre, 458
ſo daß in allen zu ihr gehörigen nichts mehr der Welt angehörte, ſondern die Seele eines jeden Chriſten dem ganzen Syſtem ihrer Kräfte nach ein vollkommnes Organ des heiligen Geiſtes wäre: ſo würde überall und immer in der Kirche alles nur ſo erfolgen und zwar von ſelbſt, wie es dieſem Geiſt gemäß iſt. Und weil wegen der Selbigkeit dieſes Geiſtes dann alles, was geſchähe, auch von ſelbſt zuſammenſtimmte: ſo gäbe es keine Differenz zwi-

ſchen dem allgemeinen Willen und dem der Einzelnen, und nirgends wäre Veranlaſſung zu einem Geſez, ſondern die das Vermögen allgemeine Ideen aufzufaſſen auf das kirchliche Gebiet anwendeten, könnten immer nur ausſprechen, was von Menſchen von ſelbſt gethan würde. Da aber dieſes außer in Chriſto ſelbſt nie der Fall geweſen iſt, ſo werden die Aeußerungen und Impulſe des Geiſtes, überall wo ein Widerſtand dagegen ſich regt, als Geſez ausgeſprochen und aufgenommen. Aber dann nimmt auch die analoge Thätigkeit der von dem Geiſt beſeelten eine Beziehung an auf das Geſez und auf den Widerſtand, und geſtaltet ſich alſo zu einer ausübenden Macht. Nicht auf irgend eine äußerliche Weiſe nach Art der bürgerlichen Gewalt — denn äußeres ohne ein inneres, aus dem es hervorgegangen, hat für die Kirche auch nicht den geringſten Werth — ſondern nur vermöge des natürlichen Uebergewichtes des Gemeingeiſtes über die Perſönlichkeit, wie es jeder einer Gemeinſchaft angehörige als etwas von ihm ſelbſt frei zugeſtandenes empfindet. Sollte jedoch einer dieſes nicht empfinden, oder den Aufforderungen des Gemeingeiſtes wiſſentlich mit ſeiner Perſönlichkeit widerſtreben: ſo bezeichnet dies einen außerkirchlichen Moment in ſeinem Leben, und das Uebergewicht muß ſich erſt innerlich wieder herſtellen, ehe derjenige in dem es verlezt worden iſt, wieder als ein wahres Mitglied der
459 Kirche angeſehen werden kann. Wie nun eben dieſes, ohne irgend äußere Mittel doch eine beharrliche freiwillige Unterwerfung bewirken, auch die Macht war die Chriſtus ausübte, und jede Vereinigung mit ihm ſich eben dadurch ausſprach, daß die von ihm ausgehenden Impulſe als Geſez anerkannt wurden, und ſeine Urtheile über Menſchen als vollgültige Zeugniſſe davon, was in dem Menſchen war, wodurch eben dieſe neue Gemeinſchaft ſein Reich wurde: ſo ruft auch in dieſer Beziehung der Geiſt in der Kirche hervor, was aus der Fülle Chriſti zu nehmen iſt. Oder was daſſelbe ſagen will, indem Chriſtus der Gemeinſchaft der Seinigen ſeinen Geiſt eingehaucht, ſo war damit derſelben zugleich dieſe Macht mitgetheilt, welche unabhängig von jener urſprüng-

lichen regierenden Thätigkeit Christi nicht zu denken ist, ohne welche aber auch die in der Kirche bestehende Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur entweder weit mehr sein müßte oder nur weit weniger sein könnte, als was in dem Begriff eines leitenden Gemeingeistes enthalten ist.

2. Diese Auseinandersezung scheint aber zuerst gar nicht auf das zu führen, was man gewöhnlich unter dem Amt der Schlüssel versteht, indem man gewöhnlich diese geistige Macht auf die Verbreitung und Zusammenhaltung der Kirche bezieht, so nämlich, daß ihr zu bestimmen obliege, wer in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden solle oder nicht, und eben so wer in derselben bleiben dürfe oder ausgestoßen werden müsse, was bisher gar nicht erwähnt ist, und nur als Zusaz aus dem obigen müßte gefolgert werden. Es ist aber auch beides leicht zu vereinigen, und nur der hier eingeschlagene Weg mehr geeignet, um unter diesem Begriff, wie es sich doch gebührt, das ganze Kirchenregiment zusammenzufassen. Gehen wir nämlich von jenem Widerstand aus, so ist jede beharrliche Unterwerfung, welche nach einem solchen durch das gesezgebende Ansehen der Kirche bewirkt wird, eine neue Besizergreifung des Gemeingeistes, welcher sich einen Ort in einem Einzelleben aneignet, der vorher wenigstens 460
ein noch streitiger Besiz war, auf der Grenze zwischen Welt und Kirche schwankend, und also erweitert sich durch jedes solche Aufheben eines Schwankens mittelst der gesezgebenden Thätigkeit das Gebiet der Kirche. Aber vermittelst derselben erfolgt auch der erste Eintritt eines Einzelnen, denn die Wiedergeburt ist auch die Wirkung von derselben Thätigkeit, welche zuerst den Menschen die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhält als das Gesez des geistigen Lebens. Das nämliche gilt aber auch von der dies Gesez in einzelnen Urtheilen und Aussprüchen anwendenden Macht; indem diese Aussprüche die Stelle bestimmen, die Jeder zufolge seines Zustandes in der Gemeinschaft einnimmt, und ob ihm viel oder wenig in derselben kann anvertraut werden. —

Eine andere Abweichung ſcheint die zu ſein, daß wir oben [1] das Amt der Schlüſſel beſchrieben haben, als eine Fortſezung der königlichen Wirkſamkeit Chriſti, hier aber mehr als einen durch den Geiſt vermittelten Ausfluß aus derſelben. Es beſteht aber in dieſer Hinſicht nur ein geringer Unterſchied unter den in dieſem Hauptſtükk zuſammengefaßten Inſtitutionen. Denn die Vermittlung des Geiſtes tritt bei allen ein, weil ſie ſonſt nicht könnten Handlungen der Kirche ſein; und alle ſind deshalb auch Ausfluß aus Chriſto, weil der Geiſt immer aus Chriſto ſchöpft. Fortſezung der Thätigkeit Chriſti können wir aber dies weniger nennen, weil dieſe Verſchiedenheit der geſezgebenden und verwaltenden Thätigkeit ſich weſentlich auf eine organiſirte Gemeinſchaft bezieht, Chriſti eigne Thätigkeit aber dieſer voranging. Wenn daher bei ihm dieſer Unterſchied nicht hervortritt, ſo kann auch das Amt der Schlüſſel in dieſer Spaltung nicht im genaueſten Sinn die Fortſezung ſeiner Thätigkeit genannt werden, wenn gleich es nur ohne etwas fremdes anderwärts her aufzunehmen,
461 die von Chriſto entworfenen Grundzüge des gemeinſamen Lebens weiter entwikkelt.

§. 145. Lehrſaz. Das Amt der Schlüſſel iſt die Macht, vermöge deren die Kirche beſtimmt, was zum chriſtlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maaßgabe ſeiner Angemeſſenheit zu dieſen Beſtimmungen verfügt.

Conf. Aug. de abus. VII. Sentiunt potestatem clavium esse . . mandatum Dei praedicandi evangelii remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. — ibid. Respondent quod liceat Episcopis seu pastoribus facere ordinationes ut res ordine gerantur in ecclesia. — Expos. Simpl. XIV. De clavibus regni Dei . . . simpliciter dicimus omnes ministros legitime vocatos . . exercere — usum clavium, cum — populum . . increpant inque disciplina retinent. — ibid. XVIII. Atqui debet interim iusta esse inter ministros disciplina. Inquirendum enim diligenter in doctrinam et vitam

[1] §. 127.

ministrorum in synodis. — Conf. Basil. XVI. p. 98. Ipsa pascendi gregis auctoritas, quae proprie clavium potestas est . . cunctis aeque inviolabilis esse, et . . electis tantum et idoneis administrandum committi debet. — Conf. Gall. XXXII. seq. p. 122. Credimus expedire, ut . . ecclesiae alicuius praefecti inter se dispiciant qua ratione totum corpus commode regi possit . . eas tantum leges admittimus, quae fovendae concordiae et unicuique in obedientia debita retinendo subserviunt, qua in re sequendum nobis putamus quod dominus noster . . de excommunicatione statuit quam quidem approbamus et una cum suis appendicibus necessariam esse arbitramur. Rom. 16, 17. Vgl. Conf. Belg. XXXII. p. 191. — Conf. Tetrapol. XIII. p. 346. Hi (ministri) claves habent regni coelorum ligandi et solvendi peccata remittendi et retinendi potestatem, sic tamen ut nihil nisi ministri Christi sint, cuius hoc ius solius et proprium est. — Conf. eccl. Saxon. p. 167. Et 462 ad ministerium haec pertinent . . exercere iudicia ecclesiae legitimo modo de iis qui manifestorum criminum in moribus aut doctrina rei sunt, et contra contumaces sententiam excommunicationis ferre, et conversos rursus absolvere et recipere. Haec ut rite fiant, etiam consistoria in ecclesiis nostris constituta sunt.

1. Der Ausdruck, Amt oder Gewalt der Schlüssel auch in Verbindung mit den Ausdrükken binden und lösen kommt in einer Rede Christi vor [1], welche sich auf den ersten Theil unseres Sazes bezieht; so wie die Ausdrükke binden und lösen noch in einer andern verwandten [2], wo sie sich nach dem Zusammenhange zu urtheilen wenigstens zugleich auf den andern beziehen, und dieser wieder ist eine dritte [3] sehr ähnlich, welche es wol ausschließlich mit dem lezten zu thun hat. Einiges soll gebunden werden, heißt es soll bestimmt werden durch Gebot und Verbot; und gelöst wird, was von solcher Bestimmung ausgenommen der Selbstbestimmung jedes Einzelnen [4] überlassen bleibt, so daß das Gemein-

[1] Matth. 16, 19. [2] Matth. 18, 18.

[3] Joh. 20, 23.

[4] Necesse est enim retineri in ecclesiis doctrinam de libertate christiana. Conf. Aug. de abus. VII.

gefühl ſich gleich verhält gegen den der es für ſich ſo und gegen den der es entgegengeſezt hält, ſo es nur in beiden das gute Gewiſſen vorausſezen darf. Und hier haben wir die in dem vorigen Saz beſchriebene geſezgebende Thätigkeit der Kirche mit ihrer Beſchränkung zugleich. Denn das Gemeingefühl hat nicht eher eine Veranlaſſung ſich beſtimmend auszuſprechen, als wenn in Einigen, wegen unvollkommner Beſeelung durch den heiligen Geiſt nicht zu Stande kommen will, was doch das Gemeingefühl als weſentliche Aeußerung des Glaubens fordert, oder wenn in Einigen noch immer geſchieht, was ungerügt der Wirkſamkeit des Geiſtes in An-
463 dern zum Schaden gereichen würde. Aber eben ſo weſentlich iſt auch und derſelben geſezgebenden Thätigkeit angehörig, daß gelöſet werde, was etwa Anmaaßung und geiſtlicher Hochmuth könnte binden wollen. Denn die Einheit der Kirche kann nicht beſtehen, wenn Einzelne ihre perſönliche Handlungsweiſe oder Denkweiſe als den Ausdrukk des Gemeingeiſtes wollen geltend machen. Wenn man nun dieſe Stelle, weil ſie der bibliſche Hauptſiz der Lehre iſt, ſo buchſtäblich nehmen wollte, daß Chriſtus dieſe Macht dem Petrus allein übertragen habe: ſo müßte man es auch ſtreng dabei laſſen, und dann wäre mit dem Tode des Petrus alle geſezgebende Thätigkeit in der Kirche zu Ende geweſen, ſofern ſie nämlich auf dieſem Auftrage Chriſti ruhte. Niemand aber wird zweifeln, daß ſie doch hätte aufs neue entſtehen müſſen, weil ſonſt, wenn alles für alle Zeiten ſchon in der erſten Generation wäre feſtgeſezt geweſen, dieſes nur hätte geſchehen können auf eine den wahren geſchichtlichen Charakter zerſtörende übernatürliche Weiſe, dann aber auch keine lebendige und freie Entwikklung weiter hätte ſtattfinden können. Hieraus geht hervor, daß wenn dies wörtlich der Sinn jenes Ausſpruches Chriſti wäre, die geſezgebende Thätigkeit nicht auf ihm allein ruhen könnte. Sie würde aber deshalb nicht aufhören eine Fortſezung der Thätigkeit Chriſti zu ſein. Denn ſie wäre immer ein Ausfluß aus dem Willen deſſelben, daß eine Gemeine beſtehen ſoll, als welches ohne eine ſolche nicht möglich wäre. Petrus ſelbſt aber muß die Worte

Christi nicht so verstanden haben, weil er, wo es solche allgemeine Aussprüche galt, sich das Recht dazu nicht allein beilegte, sondern die Fragen vor die Gemeine brachte. Die das Gesez durch Urtheil anwendende und in der Ausführung vertretende Thätigkeit wird schon in der zweiten angezogenen Schriftstelle leztlich der Gemeine beigelegt, und es versteht sich daher von selbst, daß auch früher die Einzelnen im Namen und als Organe der Gemeine wirken sollen, und dies um so mehr als der Erlöser gewiß 464
nicht einer gereizten Persönlichkeit das Recht hat zugestehen wollen den Bruder zur Rede zu stellen. Betrachten wir aber einmal den Einzelnen als Organ der Gemeine an seinen Bruder, so ist auch alles gegen den Einzelnen gesündigt was gegen das Ganze; und derjenige Einzelne ist jedesmal das natürliche Organ des Ganzen, zu dessen sicheren Kunde zuerst die Thatsache kommt. Nehmen wir aber auch die dritte angezogene Stelle dazu, die schon immer hieher gerechnet wird: so kann diese freilich zunächst davon verstanden werden, daß zuerst in der Taufe die Sündenvergebung ertheilt wurde, mithin auch dem, dessen Taufe man noch weiter hinausseżte, die Sünden noch behalten blieben [1]. Dies wollen wir auch keineswegs ausschließen; und offenbar gehört die von der Wirksamkeit des Geistes zu erwartende richtige Verwaltung der Taufe, oder bei uns jezt der Firmelung, wesentlich mit zum Amt der Schlüssel. Aber gewiß wird doch der Gehalt jener Stelle hiedurch nicht erschöpft; sondern die Apostel selbst, und die älteste Kirche nach ihnen haben sie auch auf die schon in die Kirche aufgenommenen angewendet [2], und dann enthält sie zugleich die Verheißung Christi über jedes Urtheil, welches aussagt, ob ein Einzelner sich in derjenigen Gemeinschaft mit Christo befindet, in welcher die Sünde verschwindet. Nun befindet sich

---

[1] Vgl. Matth. 10, 14. 15. Denn von wannen sich die Jünger so entfernten, da kam keine Gemeine zu Stande, und die Sünden blieben Allen behalten.

[2] Ap. Gesch. 8, 20—23. Kor. 5, 4. 5.

in dieſer Gemeinſchaft jeder Wiedergeborne; und daher ſind auch die wirklichen Sünden derſelben, welche allein zu einem Urtheil der Kirche auffordern können, immer ſchon vergeben. Nehmen wir aber dazu, daß Keiner ganz ſchon als Organ des Geiſtes in der Kirche iſt, und daß eine Wirkſamkeit in der Kirche nur ſtatt-
465 findet mit ſolchen Kräften, welche ſchon Organe des Geiſtes d. h. Gaben geworden ſind, da aber wo noch ein Widerſtreben gegen die Beſeelung des Geiſtes iſt, auch nothwendig Sünde ſein muß: ſo zeigt ſich, wie weſentlich zu dieſer Verheißung des Erlöſers auch gehört das richtige Urtheil der Kirche darüber, wieviel oder wenig und was dem Einzelnen anvertraut werden kann in der Kirche, und in welchem Grade einer von Einwirkungen auf die Kirche und von Mitwirkungen in derſelben zurükkgehalten werden muß, damit ſein Zuſtand möglichſt wenig Störungen hervorbringe. Und ſo finden wir auch alles, was zum zweiten Theil unſers Sazes gehört, in den Ausſprüchen Chriſti begründet.

2. Nehmen wir nun die obigen ſymboliſchen Stellen zuſammen, ſo finden wir darin dieſelben Hauptheile, die das Amt der Schlüſſel conſtituiren, wenn auch nicht überall ganz beſtimmt ausgedrükkt und gleich deutlich geſchieden; und es möchte nur noch folgendes zu bemerken ſein. Zuerſt finden wir häufig den Dienſt des Wortes mit zu dem Amt der Schlüſſel gerechnet; dies verſteht ſich von ſelbſt von der Darreichung der Sacramente, welche ſo genau mit der Sündenvergebung zuſammenhängt, und vom Abendmahl muß daſſelbe gelten, was wir von der Taufe zugegeben, daß die richtige Verwaltung derſelben mit zum Amt der Schlüſſel gehört. Von der Predigt hingegen an und für ſich betrachtet wäre dies nur ein Mißverſtändniß; wol aber gehört zum Amt der Schlüſſel als eine beſondere Anwendung des oben allgemein aufgeſtellten die richtige Beſtimmung darüber, wer zu dieſem Dienſt am göttlichen Wort zuzulaſſen ſei, welches unſtreitig als einer der wichtigſten Theile des Amts der Schlüſſel anzuſehen iſt. Und man kann es unter dieſer Vorausſezung nur na-

türlich finden, daß die Kirche mit dieſem Dienſt faſt überall auch die Spendung beider Sacramente verbunden hat. Zweitens. Viele von dieſen Stellen für ſich betrachtet ſcheinen dahin zu deuten, als ob das ganze Amt der Schlüſſel bei der Geſammtheit 466
der Diener des Wortes wäre. Wenn es ſich ſo verhielte, mithin — da die Prüfung und Bevollmächtigung der Diener am Wort ein weſentlicher Theil dieſes Ganzen iſt — die Geſammtheit der Lehrer in der Kirche ſich immerfort ſelbſt erzeugte, und ſo ausſchließend mit der Gewalt der Schlüſſel betraut wäre: ſo bekäme der Gegenſaz zwiſchen dem Klerus in dieſem engeren Sinn und den Laien eine ſo ſcharfe Spannung, daß der Unterſchied von der römiſchen Kirche ganz verſchwinden würde. Allein dies kann die Meinung nicht ſein, da Chriſtus ſelbſt einen Theil dieſes Geſchäftes der Gemeine beilegt, und auch von Anfang an bei den wichtigſten Geſchäften der verwaltenden Thätigkeit die Gemeine zugezogen wurde [1]; und ſo ſezt auch die Stelle, welche den Geiſtlichen allein aufgiebt das Urtheil der Gemeine zu vollziehen, doch voraus, daß die Gemeine das Urtheil fällt. Was aber die geſezgebende Thätigkeit anlangt, ſo kann ſie freilich nicht eher vorkommen, bis ſich ein bedeutender Gegenſaz in der Kirche entwikkelt hat: allein dies iſt nicht derſelbe. Denn denjenigen, welchen die Predigt anvertraut iſt, liegt vorzüglich ob, ſich zu immer vollkommnern Dollmetſchern des göttlichen Wortes in der Schrift auszubilden, allein es iſt ganz etwas anderes, die Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel richtig verſtehen, und ſie zu mehr oder minder allgemeinen Beſtimmungen in einer doch ſehr verſchiedenen Geſtaltung des Lebens zwekkmäßig anwenden; und eine ganz andere Art wie auf der Canzel die Schrift angewendet wird, und wie Regeln für das Leben in der Gemeine unter beſtimmten Verhältniſſen aus einem Geiſt der Schriftmäßigkeit ſich entwikkeln, ohne daß ſie häufig ein Schriftwort für ſich haben können. Daher denn der Gegenſaz zwiſchen dem der die fromme Bedeu-

[1] Ap. Geſch. 1, 15—23. 6, 2—6.

467 tung der Lebensverhältniſſe und Aufgaben ſchnell und ſicher genug auffaßt, um das Geſez darüber auszuſprechen, und dem der es als Geſez aufnimmt, weil er ſeine wahre innere Stimme darin erkennt, ein ganz anderer iſt, als der zwiſchen dem Geiſtlichen und ſeinem Zuhörer. Daher iſt es am gerathenſten, in der öffentlichen Lehre auch den Schein davon zu vermeiden, als ob kirchliche Geſezgebung und Verwaltung den Geiſtlichen vorzüglich zuſtehen ſolle. Daher dürfen jene Stellen nicht überſehen werden, welche die Berathungen über die Regierung des Ganzen ſämmtlichen Vorſtehern der Gemeinden zutheilen, und welche [1] zu dieſen nicht nur Aelteſte ſondern auch Diakonen rechnen, ohnerachtet ſie an dem Lehramt keinen Theil nahmen. Und ſo geht denn beides, geſezgebende und verwaltende Thätigkeit leztlich von der Gemeine aus. Drittens. Wenn aber dieſes ſich auch aus unſern ſymboliſchen Stellen entnehmen läßt, ſo wird doch aus ihnen der Umfang der Art, wie dieſes ganze Amt bei der Gemeine iſt, und wie ſie es ausübt, nicht deutlich. Sie übt es nämlich nicht nur mittelbar, indem ſie die Aemter ordnet und vertheilt, denen Geſezgebung und Urtheil förmlich übertragen iſt, — denn wie ſollten dieſe auch dazu kommen, eine ſolche Fertigkeit und Tüchtigkeit zu haben, wenn ſie ſie nicht vorher ſchon geübt hätten, — ſondern auf urſprüngliche und formloſe Weiſe übt jeder Einzelne durch ſein Urtheil über das was in der Gemeine geſchieht und durch Lob und Tadel ſelbſt das Strafamt aus. Und nicht nur dies, ſondern auch die geſezgebende Thätigkeit übt Jeder durch alles, was dazu beitragen kann die öffentliche Meinung zu bilden, welche immer der lebendige Quell der ausgeſprochenen Acte der Geſezgebung ſein muß, die dann genau genommen nichts anders ſind, als die beſtimmte Weiſe die öffentliche Meinung in kirchlichen Dingen zum Anerkenntniß zu bringen. Denn wird auf
468 dieſem Gebiet etwas verſucht, was kein reiner Ausdrukk iſt von der Art, wie an Ort und Stelle die menſchliche Natur in der

[1] *Siehe zu §. 134.*

Vereinigung mit dem göttlichen Geiſt ſich und das ihrige wirklich ſtrebt zu geſtalten: ſo ſchlägt auch der Verſuch fehl, und das Geſez, welches ſich keine Anerkennung zu verſchaffen weiß, offenbart nur einen unvollkommenen Zuſtand der Kirche. Sie trübt ſich unvermeidlich, und nur durch den Streit kann die Uebereinſtimmung, die dann aber auch bewußter iſt, und alſo mit ihr ein klarerer Zuſtand des Ganzen zurükkkehren. Viertens. Was aber hieraus unmittelbar folgt, findet ſich nicht ſo deutlich irgendwo ausgedrükkt, daß wir uns überheben könnten es aufzuſtellen, wiewol es uns gewiſſermaßen zu den erſten Erklärungen über unſer Unternehmen zurükkführt, nämlich daß alle Acte der Geſezgebung in der Gemeine auch immer der Erneuerung unterworfen bleiben. Denn wie es für alles einzelne, was jezt gilt, eine Zeit gab, wo es noch nicht konnte als Geſez aufgeſtellt werden, weil es nicht wäre anerkannt worden: ſo kann auch eine Zeit kommen wo es nicht mehr anerkannt wird; und wenn es dann doch noch als geltend ſtehen bleiben will, ſo entſteht ein falſcher Schein, der nicht ohne Nachtheil bleibt. Damit ſoll jedoch keineswegs behauptet werden, daß alles, was öffentlich als Regel des Glaubens oder des Lebens aufgeſtellt wird, gleich wandelbar ſei; ſondern nur daß nichts als unwandelbar dürfe geſtellt werden, indem wir vertrauen dürfen, daß einiges ſich immer wieder wird geltend machen. Wenn endlich auf der Seite der verwaltenden Thätigkeit auch das Recht den Kirchenbann zu verhängen mit aufgeſtellt wird, ſo iſt dies mit großer Beſchränkung zu verſtehen. Führen wir dieſen Zweig des Amtes der Schlüſſel auf die ungetheilt regierende Thätigkeit Chriſti zurükk, ſo finden wir freilich dem gegenüber, daß Chriſtus Apoſtel wählte und Jünger berief und beiden Geſchäfte auftrug, auch dieſes, daß er das Wehe ausrief über die Schriftgelehrten und Phariſäer, und über die Orte die 469
ihn nicht aufgenommen hatten. Allein dies waren ſolche, die noch nicht in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen waren, von denen er ſich nur zurükkzuziehen brauchte, und nicht ſie verſtoßen mußte; das verlorene Kind hingegen hat er nicht ſelbſt ausgeſtoßen. So

kann es auch bei uns einen vollkommnen Kirchenbann, durch welchen alle Gemeinschaft aufgehoben würde, nicht geben; sondern jeder Zustand, der ein von aller Theilnahme an dem Leben in der Kirche ausschließendes Urtheil mit Recht hervorrufen könnte, darf doch nur als ein vorübergehender angesehen werden, und kein Urtheil darf die Einwirkungen der Kirche auf den Einzelnen, der einmal in dieselbe aufgenommen worden ist, aufheben wollen.

Sechstes Lehrstükk.

Vom Gebet im Namen Jesu.

§. 146. Das richtige Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet.

1. Von der Art wie die Kirche sich geschichtlich bildet und fortpflanzt ist unzertrennlich, daß durch die Einwirkungen alles weltlichen sowol des innerlichen — weil nämlich jedes Glied noch etwas der Welt gehöriges an sich hat — als des äußerlichen bald stärkere bald schwächere Hemmungen in ihr entstehn und Schwankungen. Dasselbe gilt auch in Bezug auf ihre äußere Aufgabe, die Welt in sich aufzunehmen, indem sie auch in dieser zu keiner gleichmäßigen und leicht zu übersehenden Fortschreitung gelangt. Das gemeinsame Bewußtsein hievon ist also das von der Unvollkommenheit der Kirche. Indem nun aber das Verlangen, den Zwekk der Sendung Christi vollständig zu erreichen, in der Kirche beständig lebt: so wird, an diesen Antrieb gehalten, jenes Bewußtsein der Unvollkommenheit als das eines bedürftigen Zustandes ausgeprägt, welches, da es nichts ist als die richtige Selbsterkenntniß der Kirche auf ihre Liebe zum Erlöser bezogen, in dem Maaß als es rein ist, nothwendig als eine Wirkung des göttlichen Geistes muß angesehen werden. Indem nun das Bewußt-

ſein der Kirche auf dieſe Weiſe zwiſchen der Gegenwart und Zukunft ſchwebt: ſo verbindet es ſich mit dem Gottesbewußtſein auf eine zwiefache Weiſe. In Bezug darauf nämlich, daß jeder Erfolg nicht alleiniges Werk ihrer Selbſtthätigkeit iſt ſondern zugleich der göttlichen Weltregierung, wird es für dasjenige in der Gegenwart, was Ergebniß früherer Beſtrebungen iſt, je nachdem der Gehaltsdurchſchnitt menſchlicher Momente überſchritten iſt oder unerfüllt geblieben, Ergebung oder Dankbarkeit; für dasjenige aber, was noch unentſchieden ſchwebt, wird es Gebet, das heißt innige Verbindung des auf das beſte Gelingen gerichteten Wunſches mit dem Gottesbewußtſein. — Bedächten wir freilich das immer und trügen das in klarem Bewußtſein, daß wir doch auf jeden Fall entweder zur Ergebung oder zur Dankbarkeit kommen, welches beides Zuſtände ſind, in denen ſich die Theilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlöſers ausſpricht, ſo daß wir in dieſer Hinſicht unſerer Sache vollkommen ſicher ſind: ſo ſollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbſtthätigkeit gerichtet, ſich des Wünſchens ganz enthalten. Und da auch das was abgeſchloſſen ſcheint doch nur Durchgangspunkte ſind, ſo daß was mit Ergebung aufgenommen worden iſt ſich ſpäter als ein Gegenſtand der Dankbarkeit kenntlich macht und umgekehrt: ſo ſollten auch Ergebung und Dankbarkeit verſchwinden, indem die Kirche alle Durchgangspunkte hinter ſich laſſend, und nur die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs feſthaltend in der Freude an Gott zur vollkommnen Ruhe gelangt. Allein das den- 471
kende Subject vermag dem nicht zu wehren, daß es ſich nicht — der Entwikklung des zeitlichen Gehaltes voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmahlen, und deren Werth für die eignen Beſtrebungen vergleichend ſich an diejenigen mit Vorliebe hängen ſollte, von denen es am meiſten Unterſtüzung erwartet; und ſo lange dieſe Thätigkeit fortgeht, muß ſie ſich auch mit dem Gottesbewußtſein verbinden, und alſo Gebet werden. Und da dieſes in uns immer fortgeht: ſo haben wir auch keine Urſache, die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten ſol-

len [1], als einen hyperboliſchen Ausdrukk zu behandeln. Denn beteten wir nicht, ſo müßte entweder unſer Intereſſe an dem Reiche Gottes, welches jene Vorſtellungen des heilſamen aber ungewiſſen erzeugt, oder unſer Gottesbewußtſein, welches uns die abſolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verſchwunden ſein.

2. Wenn nun eben jene Vorſchrift des Apoſtels mehr ſcheint den Einzelnen gegeben zu ſein, und ſo auch dieſes Spiel der Gedanken mit den noch unbeſtimmten Ereigniſſen nur in den Einzelnen als ſolchen ſtattfindet; bei dieſen aber auch die Richtigkeit des Vorgefühls gar nicht dazu beiträgt, daß es Gebet werde, ſondern wenn dies nicht immer gleichmäßig geſchieht, der Unterſchied vorzüglich auf der Wichtigkeit des Gegenſtandes beruht: ſo ſcheint durch das bisherige unſer Saz noch gar nicht bedeutend erläutert. Dies wird aber geſchehen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu dem Einzelnen in dieſer Beziehung achten. Der Einzelne nämlich hat hiebei zunächſt ſeine eigne Heiligung und dann die ihm mit den ihm ſchon verliehenen Gaben obliegende Wirkſamkeit in der Geſammheit im Auge. Beide aber bilden ein Mannigfaltiges, deſſen Theile nicht durch jeden Act gleichmäßig
472 gefördert werden; und Jedem muß ſich ſehr bald die Erfahrung aufdringen, daß während er ſich mit ſeinen Vorſäzen und Hofnungen nach der einen Seite hinwendet, ihm durch die göttliche Weltregierung Aufforderungen kommen, die ihn hievon ab auf eine andere Seite hinüberlenken. Daher kann er ſelbſt ſeinem Vorgefühl über das, was ihm perſönlich für den Moment das heilſamſte iſt, nicht vertrauen. Und eben ſo wenig kann auch der Einzelne von ſeinem Standpunkt aus über das, was der Geſammtheit bei der jedesmaligen Lage ihrer Totalaufgabe heilſam iſt, ein ſicheres Urtheil gewinnen. Ungleich werden die Einzelnen hierin allerdings ſein, und nur diejenigen werden mit Recht einen beſtimmten

[1] 1 Theſſal. 5, 17.

größeren Einfluß auf das Ganze zu üben geeignet sein, welche eben dieses schon zu einer besonderen der prophetischen analogen Gabe in sich ausgebildet haben. Außerdem konnte dieses dem Gemeinbewußtsein angehörige Vorgefühl sicherer sein zu den Zeiten, da der Einzelne noch ein größerer Theil des Ganzen war [1], und dieses ihm vollständig zur Wahrnehmung kam. So daß es von Christo an, in welchem wir auch dieses als ein menschliches betrachtet in der größten Vollkommenheit zu denken haben, als annähernd angenommen werden muß, die Sicherheit aber sich außerdem noch um so mehr verringert, je mehr sich in jene Vorbildung in Bezug auf die Zukunft das persönliche einmischt. Dasselbe aber, was vom Einzelnen gilt, wird auch von jeder, sei es mehr freien oder mehr durch die Natur gegebenen Vereinigung Mehrerer gelten, nach dem Maaß wie sie kleinere oder größere Theile des Ganzen und den übrigen mit mehr oder minder uneigennüziger Liebe zugewendet sind oder nicht. So daß wir nach dieser Fortschreitung auf der einen Seite von dem Ganzen werden sagen müssen, daß es, wie in demselben persönliches Bewußtsein und Gesammtbewußtsein nicht verschieden sondern vollkommen eines ist, 473
auch das genaueste Ebenbild Christi darstellt, und also in demselben, wo es sich als Einheit manifestirt, auch das sicherste Vorgefühl zu finden sein werde. Auf der andern Seite ist aber zugleich die Kirche der gemeinsame Ort für alle jene unvollkommnen und mit ihren verschiedenen Unvollkommenheiten auch so oft gegen einander gerichteten und im Streit begriffenen Vorgefühle. Dabei liegt ihr nun ob, zuerst sich selbst mit dem vollkommnen Abbild Christi, wie sie es in ihrem zeitlichen Bewußtsein noch nicht ist, vergleichend dieses zu ihrem Gebet zu machen, daß diejenigen ihrer Glieder immer mehr den größten Einfluß gewinnen möchten, welche die zum richtigen Auffinden und Einleiten dessen, was für die Mehrung und Besserung des Reiches Gottes nöthig ist, ausgebildetsten Organe des göttlichen Geistes sind; und dieses ist das eine

[1] Vgl. Ap. Gesch. 16, 6. 10.

len [1], als einen hyperboliſchen Ausdrukk zu behandeln. Denn beteten wir nicht, ſo müßte entweder unſer Intereſſe an dem Reiche Gottes, welches jene Vorſtellungen des heilſamen aber ungewiſſen erzeugt, oder unſer Gottesbewußtſein, welches uns die abſolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verſchwunden ſein.

2. Wenn nun eben jene Vorſchrift des Apoſtels mehr ſcheint den Einzelnen gegeben zu ſein, und ſo auch dieſes Spiel der Gedanken mit den noch unbeſtimmten Ereigniſſen nur in den Einzelnen als ſolchen ſtattfindet; bei dieſen aber auch die Richtigkeit des Vorgefühls gar nicht dazu beiträgt, daß es Gebet werde, ſondern wenn dies nicht immer gleichmäßig geſchieht, der Unterſchied vorzüglich auf der Wichtigkeit des Gegenſtandes beruht: ſo ſcheint durch das bisherige unſer Saz noch gar nicht bedeutend erläutert. Dies wird aber geſchehen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu dem Einzelnen in dieſer Beziehung achten. Der Einzelne nämlich hat hiebei zunächſt ſeine eigne Heiligung und dann die ihm mit den ihm ſchon verliehenen Gaben obliegende Wirkſamkeit in der Geſammheit im Auge. Beide aber bilden ein Mannigfaltiges, deſſen Theile nicht durch jeden Act gleichmäßig
472 gefördert werden; und Jedem muß ſich ſehr bald die Erfahrung aufdringen, daß während er ſich mit ſeinen Vorſäzen und Hofnungen nach der einen Seite hinwendet, ihm durch die göttliche Weltregierung Aufforderungen kommen, die ihn hievon ab auf eine andere Seite hinüberlenken. Daher kann er ſelbſt ſeinem Vorgefühl über das, was ihm perſönlich für den Moment das heilſamſte iſt, nicht vertrauen. Und eben ſo wenig kann auch der Einzelne von ſeinem Standpunkt aus über das, was der Geſammtheit bei der jedesmaligen Lage ihrer Totalaufgabe heilſam iſt, ein ſicheres Urtheil gewinnen. Ungleich werden die Einzelnen hierin allerdings ſein, und nur diejenigen werden mit Recht einen beſtimmten

[1] 1 Theſſal. 5, 17.

größeren Einfluß auf das Ganze zu üben geeignet sein, welche eben dieses schon zu einer besonderen der prophetischen analogen Gabe in sich ausgebildet haben. Außerdem konnte dieses dem Gemeinbewußtsein angehörige Vorgefühl sicherer sein zu den Zeiten, da der Einzelne noch ein größerer Theil des Ganzen war [1], und dieses ihm vollständig zur Wahrnehmung kam. So daß es von Christo an, in welchem wir auch dieses als ein menschliches betrachtet in der größten Vollkommenheit zu denken haben, als annähernd angenommen werden muß, die Sicherheit aber sich außerdem noch um so mehr verringert, je mehr sich in jene Vorbildung in Bezug auf die Zukunft das persönliche einmischt. Dasselbe aber, was vom Einzelnen gilt, wird auch von jeder, sei es mehr freien oder mehr durch die Natur gegebenen Vereinigung Mehrerer gelten, nach dem Maaß wie sie kleinere oder größere Theile des Ganzen und den übrigen mit mehr oder minder uneigennüziger Liebe zugewendet sind oder nicht. So daß wir nach dieser Fortschreitung auf der einen Seite von dem Ganzen werden sagen müssen, daß es, wie in demselben persönliches Bewußtsein und Gesammtbewußtsein nicht verschieden sondern vollkommen eines ist, 473
auch das genaueste Ebenbild Christi darstellt, und also in demselben, wo es sich als Einheit manifestirt, auch das sicherste Vorgefühl zu finden sein werde. Auf der andern Seite ist aber zugleich die Kirche der gemeinsame Ort für alle jene unvollkommnen und mit ihren verschiedenen Unvollkommenheiten auch so oft gegen einander gerichteten und im Streit begriffenen Vorgefühle. Dabei liegt ihr nun ob, zuerst sich selbst mit dem vollkommnen Abbild Christi, wie sie es in ihrem zeitlichen Bewußtsein noch nicht ist, vergleichend dieses zu ihrem Gebet zu machen, daß diejenigen ihrer Glieder immer mehr den größten Einfluß gewinnen möchten, welche die zum richtigen Auffinden und Einleiten dessen, was für die Mehrung und Besserung des Reiches Gottes nöthig ist, ausgebildetsten Organe des göttlichen Geistes sind; und dieses ist das eine

[1] Vgl. Ap. Gesch. 16, 6. 10.

ſchlechthin richtige zum Gebet werdende Vorgefühl der Kirche, in welchem daher auch alle Einzelnen mit dem Ganzen zuſammenſtimmen. Demächſt aber hat ſie auch die Pflicht, das unſichre von dem unvollkommnen Geſammtheitsbewußtſein der Einzelnen ausgehende Vorgefühl zuerſt, ſofern eines dem andern widerſprechen könnte, auszugleichen, dann aber auch das Bewußtſein der Unſicherheit durch die Verwandlung in Gebet zur Befriedigung zu bringen. Beides geſchieht ſchon durch die Vereinigung der Einzelnen zum gemeinſamen Gebet, indem ein Jeder ſchon durch die Geſtalt des gemeinſamen religiöſen Lebensactes von dem mehr in der Perſönlichkeit gegründeten zu dem, was in Allen daſſelbige ſein kann, und durch den Inhalt des jedesmaligen Actes zu dem, was in demſelben Alle gleichmäßig ergriffen hat, hingewieſen wird. Dann aber wird beides auch dadurch erreicht, daß unter Vorausſezung der Differenz der perſönlichen Vorgefühle und Wünſche Jeder ſich für die Andern zu dem Gebet vereinige, daß ſie durch die Thatſachen der göttlichen Weltregierung, ſei es nun unter
474 der Form der Ergebung oder unter der der Dankbarkeit zur Annäherung an die reine Freude an Gott immer mehr möchten gebracht werden. Und hierauf laſſen ſich alle Gebete der Kirche zurükkführen.

§. 147. Lehrſaz. Jedes Gebet im Namen Jeſu hat die Verheißung Chriſti, daß es erhört wird, aber auch nur ein ſolches.

Expos. Simpl. XXIII. p. 80. Oratio fidelium omnis per solum Christi interventum soli deo fundatur ex fide et caritate. — Conf. Belg. XXVI. p. 187. Proinde secundum mandatum Christi patrem coelestem per unicum mediatorem nostrum invocamus . . certo persuasi nos ea omnia impetraturos, quae a patre in nomine ipsius petierimus. — Catech. Heidelb. CXVII. p. 573. . . huic firmo fundamento innitamur, nos a deo, quamquam indignos propter Christum tamen certo exaudiri.

1. Mag man nun bei dem Ausdrukk „in Jeſu Namen be-

ten“ [1] mehr daran denken, in ſeinen Angelegenheiten beten oder mehr daran aus ſeinem Sinn und Geiſt beten: ſo iſt doch beides auf keine Weiſe von einander zu trennen. Denn könnten wir das geiſtige Wohl der Menſchen anders als in ſeinem Sinne fördern wollen, ſo müßten wir es auch anders als Er gedacht haben; und dann wäre auch nicht ſeine Angelegenheit, was Gott in ſolchem Gebet vorgetragen würde. In ſofern iſt alſo allerdings jedes Gebet ſchon ein Gebet im Namen Jeſu, in welchem — was es auch ſei — in ſeiner Beziehung auf das Reich Gottes erbeten wird. Je mehr aber das Gebet ein beſtimmtes iſt, um deſto nothwendiger iſt auch, daß ſein Gegenſtand gedacht ſei in Uebereinſtimmung mit der Ordnung, nach welcher Chriſtus ſeine Kirche regiert, damit der Betende als ſolcher für einen wahren und annehmlichen Bevollmächtigten Chriſti gelten könne. Daraus folgt ſchon, daß nur ein ſolches Gebet ein wahres Ge- 475
bet im Namen Jeſu ſein könne, welchem das ganze Selbſtbewußtſein der Kirche zum Grunde liegt d. h. bei deſſen Inhalt ihr Geſammtzuſtand berükkſichtiget iſt. Dieſes iſt dann gewiß ein Theil von dem jedesmaligen Gemeingebet der Kirche, und daß ſolches erhört wird iſt nicht zu bezweifeln. Denn iſt das Bedürfniß richtig aufgenommen, und das leitende Vorgefühl das Ergebniß aus dem vollſtändigen Bewußtſein der Kirche von ihren inneren Zuſtänden und äußeren Verhältniſſen: ſo trägt das Gebet die volle Wahrheit in ſich, wie ſie auch die Erkenntniß Chriſti von ſeinem geiſtigen Leibe iſt, und ſeine regierende Thätigkeit beſtimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, die der Sohn vom Vater überkommen hat, der Inhalt deſſelben auch zur Erfüllung gelangen. Jedes andere aus einem unvollkommneren Bewußtſein hervorgehende Gebet, wenngleich nicht minder die Angelegenheiten Chriſti betreffend und von dem aufrichtigen Beſtreben in ſeinem Geiſt zu handeln ausgehend, ſieht doch ſeiner Erfüllung nur in dem Maaß entgegen, als es mit jenem normalen Gebet zuſam-

[1] Joh. 16, 25. 26.

menſtimmt, ja es darf dieſelbe nur in dieſem Maaß in Anſpruch nehmen. Ein ſolches kann daher ſeine Zuverſicht nur dadurch erwerben, daß es ſich jenem unterwirft, und daß es nur unter dieſer Bedingung erhört ſein will. Auch von dieſem bedingten Gebet, wie es am beſten genannt würde, enthalten mehrere heilige Schriften ein Beiſpiel Chriſti [1], welches weil es nur Zeit und Stunde betrifft, mit dem was wir oben von der vollkommnen Richtigkeit ſeines Vorgefühls behauptet haben, nicht ſtreitet; woran wir alſo ſehen können, wie auch ein ſolches ohne Sünde ſein kann, indem es nämlich als Correctiv der Unſicherheit die Ergebung ſchon in ſich trägt, alſo nur erhört ſein will, inſofern das gebetene auch Beſtandtheil eines normalen Gebetes ſein
476 könnte. Auf dieſe Weiſe vereinigen ſich mit der unſrigen ſehr leicht auch die gewöhnlichen vorzüglich das bedingte Gebet berükkſichtigenden Erklärungen, daß nämlich im Namen Chriſti bete, wer nur wolle um Chriſti willen erhört ſein, oder ſofern das gebetene in Bezug auf den göttlichen Rathſchluß in Chriſto Gottes Wille ſei.

2. Hiegegen aber wird die Einwendung immer wieder gehört, daß wenn dieſe Erklärung die Sache wirklich erſchöpfe, alsdann die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur eine Täuſchung ſei. Die Einwendung ſezt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem ſein Wille und Rathſchluß durch daſſelbe gebeugt werde. Dies ſtreitet gegen unſere erſte Grundvorausſezung, daß es kein Verhältniß der Wechſelwirkung giebt zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer; und eine Theorie des Gebets, welche von einer ſolchen Annahme ausgeht, können wir, wiewol immer einige eben ſo gottergebene als gläubige Chriſten ſich zu derſelben bekennen, nur für einen Uebergang in das magiſche erklären. Man geht dabei allerdings auf Verheißungen Chriſti [2] zurükk: allein

[1] Matth. 26, 42 flgd.
Matth. 17, 20 und 21, 21. 22.

theils werden ſie ſelbſt nicht richtig verſtanden, theils werden die Bedingungen, an welche doch die Verheißung gebunden iſt, nicht in ihrem ganzen Umfang in Anſchlag gebracht. Denn wie ſoll einer doch dazu kommen, an dem was man nach dem gewöhnlichen Ausdrukk doch nur ein künftiges zufälliges nennen kann nicht zu zweifeln, wenn er es nicht in anderer Beziehung für nothwendig hält? und was kann der Chriſt als ſolcher für nothwendig halten, als nur ohne welches ein Wiedergeborner nicht könnte in dem Stande der Heiligung erhalten werden, oder ohne welches das Reich Chriſti nicht könnte Beſtand und Fortgang haben. Das iſt aber nur das unbedingte Gebet, auf welches wir auf dieſe Weiſe zurükkgeführt werden. Wenn aber Chriſtus den 477
Glauben zur Bedingung macht, daß das Gebet erhört werde: ſo verſteht er darunter gar nicht einen abgeſonderten Glauben an die Erhörung ſelbſt, ſondern den Glauben an ihn in dem ganzen und vollen Sinne des Wortes, mithin auch den Glauben an die Unvergänglichkeit und den alles andre ſich unterordnenden Werth des von ihm geſtifteten Reiches Gottes; und in dieſem Glauben iſt alles hier ſchon auseinander geſezte mit befaßt. Wenn wir daher auch jede magiſche Vorſtellung von der Gebetserhörung abweiſen: ſo thun wir doch den Verheißungen Chriſti keinen Eintrag. Denn ſo wenig wir zugeben, das warum erhörlich gebetet worden, geſchehe deswegen auch gegen den urſprünglichen göttlichen Willen, weil darum gebeten worden: eben ſo wenig behaupten wir, daß es würde geſchehen ſein, auch wenn nicht wäre gebetet worden. Sondern es giebt einen Zuſammenhang zwiſchen dem Gebet und der Erfüllung, welcher darauf beruht, daß beide in einem und demſelben begründet ſind, nämlich in der Art und Weiſe des Reiches Gottes. Denn in dieſem ſind beide nur eines, das Gebet als das aus der Geſammtthätigkeit des göttlichen Geiſtes entwikkelte chriſtliche Vorgefühl, und die Erfüllung als die auf denſelben Gegenſtand bezügliche Aeußerung der regierenden Thätigkeit Chriſti. So angeſehen wäre die Erfüllung nicht gekommen, wenn das Gebet nicht geweſen wäre; dann wäre näm-

lich auch in der Entwikklung des Reiches Gottes der Punkt noch nicht da geweſen auf welchen jener folgen muß. Nicht aber kommt die Erfüllung deshalb, weil gebetet worden, als ob das Gebet hier iſolirt betrachtet werden könnte als eine Urſache für ſich, ſondern weil das richtige Gebet keinen andern Gegenſtand haben kann, als was in der Ordnung des göttlichen Wohlgefallens liegt. Auch nicht wäre ſie gekommen des göttlichen Beſchluſſes wegen, auch wenn ſie nicht wäre gebetet worden, als ob es
478 einen göttlichen Beſchluß über einzelnes gäbe, abgeſondert von ſeinem natürlichen Zuſammenhang, ſondern weil der Zuſtand aus welchem das Gebet entſteht mit zu den Bedingungen gehörte, unter welchen der Erfolg auf eine wirkſame Art eintreten konnte. — Dieſe Darſtellung der Sache wendet nun auch einen andern Einwurf gegen die Lehre von der Gebetserhörung ab, daß ſie nämlich geeignet ſei die Thätigkeit der Gläubigen zu lähmen, welches vollſtändig ausgeſprochen ſoviel heißt, daß wenn man an Erhörung des Gebetes glaubt, man das „bete und arbeite" trennen, und das Gebet ganz an die Stelle der Arbeit müſſe ſezen können. Dieſer Formel, „bete ſo brauchſt du nicht zu arbeiten", ſteht — wenn die Erhörung des Gebets geläugnet wird — die andere gegenüber, „arbeite und laß dir keine Zeit zum Beten". Wir aber müſſen beide verwerfen, indem nach der obigen Auseinanderſezung das rechte Gebet nur entſteht, während wir in der auf die Erfüllung unſeres chriſtlichen Berufs gerichteten Thätigkeit begriffen ſind. Wenn ſolchergeſtalt jeder wahre Gebetsmoment auf einem Thätigkeitsmoment ruht: ſo kann das Gebet die Thätigkeit nicht aufheben, ohne ſich ſelbſt aufzuheben; wogegen das in einem nicht ſo entſtandenen Gebet ausgeſprochene Vorgefühl immer nur ein willkührliches ſein, mithin gar keine Sicherheit in ſich tragen kann, daß es mit der regierenden Thätigkeit Chriſti zuſammenſtimme. Eben ſo wenig aber kann die Thätigkeit das Gebet aufheben, denn eine ſolche Thätigkeit könnte nicht auf das Reich Gottes gerichtet ſein, weil der Thäter mit dem zufrieden ſein *will, was er* ſelbſt erreichen kann, und eine ſolche gewährte denn

auch keine Sicherheit, daß ſie unter dem Einfluß von der regierenden Thätigkeit Chriſti ſteht.

3. Indem wir nun das Gebet immer nur in ſeiner Richtung auf die Angelegenheiten des Reiches Gottes verſtanden haben, ſind wir von der Vorausſezung ausgegangen, daß nur dieſes Gebet im Namen Jeſu dem Chriſten natürlich ſei. Indeß erinnert unſer Saz ſelbſt an ein anderes, das wir aus der all- 479
gemeinen Erfahrung alle kennen. Wenn wir nun dieſem auf der einen Seite keinen Antheil zugeſtehen können an der Verheißung Chriſti: ſo bildet doch das bedingte Gebet im Namen Jeſu inſofern einen Uebergang zu demſelben, daß wir es nicht verwerfen dürfen. Denn es iſt immer eine Verbindung menſchlicher Empfindungen und Regungen mit dem Gottesbewußtſein, in welcher Verbindung ſie ſich immer leidenſchaftloſer und geiſtig reiner ausprägen werden als ohne dieſelbe. Da nun aber dieſes Gebet, ſei es nun ein Gebet der Pietät und der Selbſtliebe der edleren oder der minder geordneten, kein eigenthümlich chriſtliches iſt, die Erhörung aber eine beſondere Verheißung des Erlöſers an die Seinigen: ſo wird auch dieſes Gebet an der Verheißung nur inſofern einen Antheil haben, als es dem Gegenſtand der Verheißung verwandt iſt, das heißt als wir die Gott vorgetragenen Wünſche zugleich als Bedürfniſſe der Kirche aufſtellen können. Dem ſtehen nun die Gebete aus Pietät am nächſten. Denn je höher wir einen Einzelnen ſtellen, um deſto leichter können wir verleitet werden zu glauben, es ſei ein beſtimmter Verluſt für das Reich Gottes, wenn er ſeinem Wirkungskreiſe entriſſen oder in demſelben gehemmt würde. Bei näherer Betrachtung aber werden wir uns immer ſagen müſſen, daß außer Chriſto kein Einzelner im Reiche Gottes unentbehrlich iſt. Noch weiter ab aber ſtehen allerdings alle Wünſche, die ſich auf unſer oder auch Anderer äußerliches Wohlergehen beziehen; auch täuſchen wir uns hierüber ſchon weniger. Indeß ſo lange wir noch nicht zu der reinen alle Wünſche ausſchließenden Ergebung gekommen ſind: ſo iſt es

uns auch als Chriſten natürlich und heilſam, dieſe Wünſche mit dem Gottesbewußtſein zu verbinden [1]. Heilſam aber wird es uns nur, ſofern eben durch das Bewußtſein, daß wir dieſe Wünſche nicht im Namen Jeſu Gott vortragen können, wir zur reinen Ergebung gefördert werden. Ja wenn dies nicht geſchieht: ſo müßte ſich gleichſam während der Rede das Gebet in ein Gebet um Ergebung verwandeln, und dies wäre dann eines im Namen Jeſu. Wie aber jedes ſolche Gebet nur ein Theil der einzelnen Seelenpflege iſt, ſo bleibt es auch am richtigſten in dem Kreiſe des einzelnen und häuslichen Lebens, wo es ſeinen natürlichen Ort hat. Wogegen die öffentlichen gemeinſamen Gebete der Chriſten immer den reinen Typus des Gebets im Namen Jeſu darſtellen ſollen ohne Gegenſtände einzumiſchen, deren Zuſammenhang mit der fortſchreitenden Entwikklung des Reiches Gottes nicht einleuchtet; es müßte denn ſein, daß es die öffentliche Seelſorge erforderte, gemeinſame von einem weltlichen Intereſſe ausgehende Wünſche durch das öffentliche Gebet in das Gebet um Ergebung umzulenken. Hiernach ſind alle öffentlichen chriſtlichen Fürbitten einzurichten, wie denn auch die Anweiſungen dazu in der Schrift [2] nur im Zuſammenhang mit der uns hier zum Grunde liegenden Verheißung Chriſti zu erklären ſind.

Zweite Hälfte.

Das wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zuſammenſeins mit der Welt.

§. 148. Dadurch, daß die Kirche ſich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß

[1] 1. Petri 5, 7. vgl. Matth. 6, 31. 32.

[2] 1. Tim. 2, 1—4. Phil. 4, 6.

auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst 481
der Gegensaz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.

1. Wenn Jeder in der Welt, der von dem Geist des Christenthums ergriffen wird, ihm auch gleich so angehörte, daß in ihm kein Moment anders bestimmt würde, als durch seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen dieses Geistes, und nichts in seinem früheren Leben begründetes mehr vorkäme: so könnte die Welt zwar neben der Kirche fortbestehen, indem sie sich dem weiteren Eindringen derselben widersezte, und sie könnte dadurch auch die Thätigkeit der Kirche modificiren und in sich zurükkwerfen; aber die Kirche, wie sie jedesmal bestände, wäre doch ganz unvermengt mit der Welt, und beides wären gänzlich getrennte und außer einander befindliche Gemeinschaften. Nun aber ist die Wiedergeburt keine plözliche Verwandlung, sondern wenn auch schon das Wohlgefallen am göttlichen Willen das eigentliche Ich des Menschen geworden ist [1], bleibt doch in allem einzelnen noch eine dem Geist widerstrebende Thätigkeit des Fleisches zurükk; mithin ist auch in denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt angehöriges [2]. Also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt; sondern auf jedem Punkt des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist, weil Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, eben da ist auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Jeder sichtbare Theil der Kirche ist also genauer betrachtet ein Gemisch von Kirche und Welt; und nur wenn wir das von dem göttlichen Geist in den Menschen gewirkte isoliren und so zusammenstellen könnten, hätten wir die Kirche rein. Nun sind diese Wirkungen nicht 482
nur so gewiß vorhanden, als der heilige Geist nur in dieser wirk-

[1] Röm. 7, 17. 20. — 1 Joh. 1, 8—10.
[2] Vgl. §. 126, 1.

samen Vereinigung mit der menschlichen Natur gegeben ist, sondern sie constituiren auch ein zusammengehöriges und zusammenwirkendes Ganze; aber sie sind nicht abgesondert darzustellen, sondern nur unsichtbar sind sie innerhalb jenes Gemenges als das in demselben gegen die Welt wirksame und es von der Welt scheidende enthalten. Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche.

2. Gewöhnlich versteht man unter der unsichtbaren Kirche die Gesammtheit der Wiedergebornen und im Stande der Heiligung wirklich begriffenen, unter der sichtbaren Kirche aber außer diesen auch noch alle diejenigen, welche das Evangelium gehört haben, also berufen sind, und sich äußerlich zur Kirche bekennen, oder wie wir es lieber ausdrükken würden, welche den äußeren Kreis der Kirche bilden, indem sie aus der Gesammtheit der Wiedergeborenen vermittelst eines äußerlich begründeten Verhältnisses vorbereitende Gnadenwirkungen empfangen [1]. Soll nun aber dies äußerlich begründete Verhältniß dieses sein, daß sie die Taufe erhalten haben und sich Christen nennen: so sollte es nach der ursprünglichen Absicht Christi eine solche sichtbare Kirche gar nicht geben, indem nur diejenigen getauft werden sollten, welche Buße gethan hatten und mit der Taufe zugleich die Vergebung der Sünden und die Mittheilung des Geistes zu empfangen reif waren. Auch die Berufenen also sollten so lange außer der Kirche bleiben, bis die Gemeine und sie selbst in der
483 Ueberzeugung übereinstimmten, daß eine Lebensgemeinschaft zwischen Christo und ihnen bestehe, und in jenem äußeren Kreise sollten nicht Mitglieder der Kirche sein, sondern nur Aspiranten an die Kirche. Wollte man nun sagen, daß diese ursprüngliche

[1] *Vgl.* §. 115, 2.

Einrichtung nun nicht nur seit der Kindertaufe, sondern noch weit mehr seit der Christianisirung der Völker im großen, und seit der bürgerlichen Bevorrechtung des Christenthums nicht zurükkgerufen werden könne, und also als gleichsam durch Christum selbst abgeändert zu betrachten sei: so würde doch dadurch nicht angemessener werden, die Gemeinschaft der Wiedergebornen eine unsichtbare zu nennen. Denn wenn auch der Moment der Wiedergeburt nicht bestimmt werden kann, ja Viele auch über Viele ungewiß sein können, ob diese sich in dem Stande der Heiligung befinden: so könnte doch diese Ungewißheit über Einige nicht das Ganze unsichtbar machen, sondern grade die Gemeinschaft derer, die weil am festesten im Stande der Heiligung, auch am kräftigsten der Welt entgegentreten, müßte in diesem Sinn die sichtbarste sein [1]. Was sonach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon ist das meiste nicht Kirche. Wogegen, wie wir den Gegensaz gefaßt haben, besagt er etwas wahres und nothwendiges. Denn wenn es auch gelänge, alle nicht Wiedergebornen außerhalb der Kirche zu halten: so wäre die Gesammtheit der Wiedergebornen doch nur die sichtbare Kirche in unserm Sinn, aber weil sichtbar, darum auch nicht rein von fremder Beimischung. Die reine Kirche aber kann überall nicht sichtbar gemacht werden; aber es ist nothwendig sie als das eigenthümlich wirksame in jener auch abgesondert zu betrachten. Die in den Lehrstükken der ersten Hälfte behandelten Institutionen sind nun die vorzüglichsten Organe der unsichtbaren Kirche und 484
repräsentiren am meisten die Kräfte derselben in der sichtbaren. Hier nun werden diejenigen allgemeinen Zustände der sichtbaren Kirche betrachtet, welche als die sich immer erneuernden Folgen von dem Mitgesezтsein der Welt in derselben am meisten den Gegensaz zwischen der sichtbaren Kirche und der unsichtbaren zum Bewußtsein bringen.

---

[1] Matth. 5, 14.

§. 149. Der Gegenſaz zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche läßt ſich in den beiden Sazen zuſammenfaſſen, daß die erſte eine getheilte iſt, die andere aber ungetheilt eine, und daß die erſte immer dem Irrthum unterworfen iſt, die andre aber untrüglich.

1. Wir dürfen nur auf das zurükkgehen, was wir über den Ort und die Art der Mittheilung der unſündlichen Vollkommenheit Chriſti geſagt haben [1], um behaupten zu können, daß das innerſte in jedem wahrhaft Wiedergebornen nichts anderes ſei als die ganze Wahrheit der Erlöſung; auf dieſes Gebiet aber beſchränkt ſich auch ganz allein die Untrüglichkeit, welche wir der unſichtbaren Kirche zuſchreiben. Zunächſt alſo das Bewußtſein von der Kindſchaft Gottes in der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, welches Jeder für Alle hat und Alle für Jeden, wozu nun weſentlich gehört das Bewußtſein einer in ihnen und für ſie vorhandenen Leitung in der Wahrheit [2]. Allein die Vereinzelung jenes innerſten Bewußtſeins in beſtimmten Vorſtellungen hat auch ſchon nicht mehr dieſelbige volle Wahrheit; denn die Vorſtellungen des Einzelnen ſind das Erzeugniß ſeines früheren Lebens und aus ſeinem früheren Sinn und Intereſſe herausgebildet, weshalb denn die Wiedergeburt nicht eine plözliche Umwandlung der ge-
485 ſammten Begriffsbildungsweiſe ſein kann. Daher verfälſcht ſich mehr oder weniger der äußere Ausdrukk dieſer inneren Wahrheit, und nur allmählig ſezt ſich der Geiſt in den Beſiz dieſes Organismus. Das gleiche gilt von der Richtung, welche das Leben Chriſti in uns dem Willen giebt; ſie iſt die reine Richtung Chriſti ſelbſt gegen die Sünde und auf die Verbreitung ſeines Lebens. Allein ſo wie dieſe ſich zu einzelnen Handlungen ausprägt, ſo tritt nicht nur die Auffaſſung eines beſtimmten Verhältniſſes dazwiſchen, ſondern auch der die Handlung vorbildende Zwekkbegriff; beide aber ſind durch die in der Zeit, da der Wille ſich

[1] Vgl. §. 88, 3. [2] Joh. 16, 13.

im Dienſt der Sinnlichkeit befand, gebildeten Vorſtellungen bedingt, und werden mithin nicht mehr die gleich reine Darſtellung jenes inneren Antriebes ſein. So ſcheidet ſich demnach, wenn wir von da ausgehn wo das neue Leben ſich anknüpft, ſehr bald das reine und das unreine, und zwar grade wie das ſichtbare und das unſichtbare, denn was in das erſcheinende Bewußtſein übergeht, iſt ſchon nicht mehr das reine. Beides aber gehört der Gemeinſchaft; denn daß ſich an einem die Erlöſung realiſirt, und daß er der Gemeinſchaft der Gläubigen anzugehören anfängt, iſt nur daſſelbe. Denn wenn jemand ſagen wollte, er gebe zwar den Unterſchied zwiſchen dem reinen und getrübten zu als den zwiſchen dem ſichtbaren und unſichtbaren, aber das lezte ſei keine Gemeinſchaft, ſondern das ſchlechthin innere ſei als ſolches auch ſchlechthin iſolirt, weil nur vermittelſt der Aeußerung eine Gemeinſchaft möglich ſei, dieſe aber ſei ſchon nicht mehr das reine und wahre: ſo iſt dies allerdings inſofern zuzugeben, als nicht die unſichtbare Kirche eine Gemeinſchaft iſt vollkommen abgeſondert von der ſichtbaren und für ſich allein. Dies iſt aber auch nicht der Fall bei der gewöhnlichen Gebrauchsweiſe dieſer Ausdrükke, ſondern hier wie dort iſt die unſichtbare Kirche als Gemeinſchaft — welcher Begriff nur überhaupt ſtärker heraustritt in unſerer Auffaſſung dieſer Gegenſtände — vermittelt durch die ſichtbare. Unterſcheiden wird aber gewiß Jeder beides in ſeiner 486
täglichen Erfahrung, wie wir in dem einen Fall durch das manigfaltig getrübte der einzelnen Aeußerungen hindurch und von dieſem abſehend, und auf dieſelbe Weiſe auch von dem Anderen durchgeſehen, uns in eine gegenſeitig ſtärkende und unterſtüzende Verbindung jeder mit den innerſten Antrieben des Anderen ſezen, und ſo einen Moment der unſichtbaren Kirche conſtituiren, und wiederum in dem andern Fall eine Gemeinſchaft der einzelnen Handlungen und Aeußerungen ſelbſt eingehen, um mit den verwandteſten einen gemeinſamen Raum gleichmäßig auszufüllen und fremdartiges aus demſelben abzuhalten, und ſo einen Moment der ſichtbaren Kirche conſtituiren. — Daß wir unter die Un-

trüglichkeit der unsichtbaren Kirche auch die Reinheit und unter die Irrthumsfähigkeit der sichtbaren auch die Sünde mit einrechnen, bedarf keiner Erörterung, da es vermittelt ist theils dadurch, daß den einzelnen Handlungen Zwekkbegriffe zum Grunde liegen, die ihnen das Maaß bestimmen und die selbst der Unvollkommenheit der Vorstellungen unterliegen, theils dadurch, daß die Entwikklung der religiösen Vorstellungen ebenfalls auf Willensthätigkeiten beruht, welche an der Unreinheit der einzelnen Selbstbestimmungen leiden.

2. Hiermit hängt nun genau zusammen, daß auch die unsichtbare Kirche wesentlich überall Eine ist, die sichtbare hingegen immer im Auseinandergehen und sich trennen begriffen. Denn da das innerste Bewußtsein und die innersten Antriebe nichts anders sind als die Gegenwart und die lebendigen Regungen des Geistes selbst: so ist die Gemeinschaft derselben nichts anders als das Sichselbsterkennen des Geistes, und diese muß sich also so weit erstrekken als der Geist derselbige ist, das heißt über die ganze Christenheit. Da sie aber nur eine unsichtbare ist, so fehlt ihr alles was ihr eine bestimmte Form geben könnte, und sie ist überall und immer nur das unmittelbare Verhältniß aller begei-
487. steten, die wie sie sich treffen in ihrem innersten Sinn zugleich alle ihres gleichen in dieselbe Gemeinschaft einschließen, das heißt es ist das gemeinsame Streben Aller überall durch das Aeußere hindurch demselben Geist zu erkennen und an sich zu ziehen. Die einzelnen Aeußerungen aber, Vorstellungen sowol als Handlungen, wie sie als Leiter das vermittelnde jener Einen Gemeinschaft sind, so sind sie an und für sich in der sichtbaren Gemeinschaft das scheidende [1], nicht nur sofern die von überwiegend bestimmenden Punkten ausgehende Anziehungskraft irgendwo nach physischen Gesezen ihre Grenze findet und der Zusammenhang abreißt, sondern vorzüglich auch sofern das bindende Verwandtschaftsbe-

[1] *Vgl.* §. 6, 3.

wußtſein, wie es mit den in unſerm Sinn ſinnlichen Differenzen des menſchlichen Seins zuſammenhängt, ſich ſelbſtliebig, mithin auch trennend und beſchränkend, geſtaltet. — Und hier ergiebt ſich aufs neue, was wir an einem andern Ort anders nachgewieſen haben, daß die chriſtliche Gemeinſchaft als Eine ſich unmöglich kann ſelbſt beſchränken, d. h. einen wirkſamen Willen haben, andere fromme Gemeinſchaften neben ſich zu laſſen. Denn alsdann müßte entweder die Anziehungskraft Chriſti abreißen, und ſo ſeine Lebensgemeinſchaft ſich durch eine beſtimmte Peripherie begränzen, und dann wäre er nicht für das ganze Menſchengeſchlecht begeiſtert und begabt geweſen; oder das von ihm ausgehende Beſtreben müßte ſich in der Gemeinſchaft der Gläubigen eigenliebig begrenzen, um Andere neben ſich zu haben, welche nicht derſelben Vorzüge theilhaftig würden, und dann wäre dieſe Liebe nicht dieſelbe mit der Liebe Chriſti.

3. Es läßt ſich aber auch leicht zeigen, daß in dieſen Sätzen die ganze Differenz zwiſchen der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche ausgedrükkt iſt. Denn wenn wir bei dem Leben Chriſti in uns oder der Wirkſamkeit des Geiſtes in uns beginnen: ſo 488
geht beides nur auf dieſes zwiefache aus, alles menſchliche in dem Einzelnen dieſem göttlichen anzueignen und dann mit dem angeeigneten in der Gemeinſamkeit des geiſtigen Lebens wirkſam zu ſein. Wenn alſo das, was in dem Einzelnen noch Welt iſt, in dieſer Wirkſamkeit ſtörend mitwirkt: ſo muß dadurch eine von dieſen Thätigkeiten gehemmt und abgelenkt werden, und zwar werden wir überall auch das, was dem Scheine nach nur Negation, Unterlaſſung iſt, auf ein wirkliches, eine That, zurükkführen können. Nun iſt jedes Wirken in der Gemeinſchaft ein Hervorbringen derſelben, weil ſie nur durch auf ſie bezügliche Handlungen fortbeſtehen kann, was mithin dieſe Thätigkeit ſtört, muß eben ſo eine Trennung der Gemeinſchaft in ſich ſchließen. Eben ſo wenn der Geiſt in Jedem ein Führer in alle Wahrheit iſt, ſo muß alles, was in dem Einzelnen in dieſer Beziehung ſtörend

einwirkt, eben ſo eine Abweichung in die Unwahrheit ſein. Und daß unſer Saz hier die Abweichung des Willens in die Sünde mit unter der Unwahrheit begreift, rechtfertigt ſich daraus, daß wir, indem wir von der Kirche reden, auch die Handlungen der Einzelnen nur ſo betrachten wie ſie in der Gemeinſchaft ſind, und in dieſer ſtören ſie nur ſo, wie ſie zugleich wahrgenommen werden und einen Vorgang bilden, und das geſchieht nur ſofern ſie als Maximen aufgenommen ſind, welche doch dem Grundausdrukk des neuen Lebens widerſprechen oder als falſche Subſumtionen unter richtige Maximen geltend gemacht werden, in beiden Fällen alſo, ſofern ſie ſich auf Irrthum zurükkführen laſſen. Wogegen die vereinzelte Sünde, der nicht einmal ein Zwekkbegriff zum Grunde liegt, in der Gemeinſchaft ſpurlos verſchwindet. Nicht nur aber giebt es keine andere unſer Verhältniß in der Kirche ſtörende Einwirkung deſſen, was in uns noch Welt iſt, als die, welche den Geiſt betrüben, den zur Wahrheit führenden als Irrthum, und als Spaltung den bindenden und einigenden;
489 ſondern beides hängt auch ſo genau zuſammen, daß eines nur an dem andern erkannt werden kann. Manches kann als eine Störung der Gemeinſchaft erſcheinen, iſt aber keine, wenn es nicht auch eine Abweichung von der Wahrheit iſt; und ſo auch iſt nichts, was ein Irrthum oder eine Sünde zu ſein ſcheint, eine ſolche, wenn es nicht zugleich auch die Gemeinſchaft ſtört.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Mehrheit der ſichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unſichtbaren.

§. 150. So oft ſich in der chriſtlichen Kirche Trennungen wirklich hervorthun, kann auch das Beſtreben das getrennte zu vereinigen niemals fehlen.

1. Wenn nun alles was Welt iſt in den Einzelnen an und

für ſich ein die Gemeinſchaft ſtörendes Element iſt, ſo ſind in der ſichtbaren Kirche immer und überall Keime von Spaltungen verbreitet, aber jeder für ſich iſt nur ein unendlich kleines; und je nachdem dieſe Elemente ſich mehr vereinzeln oder ſich zuſammenfügen und Maſſen bilden, wird in der Kirche im lezten mehr oder weniger Spaltung hervortreten, im erſten nur vorübergehende Störung in den engeren Kreiſen erfolgen. Daß von Anfang an am kräftigſten zuſammentreten aber dann auch am ſtärkſten gegeneinander wirken die Elemente, welche ihren Grund hatten in den früheren religiöſen Zuſtänden der erſten Chriſten als Juden und Heiden, leuchtet ein. Daher war ſchon in dem Zeitraum des Urchriſtenthums, welches man ſonſt wol geneigt ſein müßte als eine Ausnahme von jenem allgemeinen Zerfallenwollen der ſichtbaren Kirche anzuſehen, die Anlage zu einer Trennung 490
zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten ſo weit ausgebildet, daß nur die damals in urſprünglicher Stärke gegenwirkende Kraft des gemeinſchaftbildenden Princips den wirklichen Ausbruch derſelben zurükkhalten konnte. Es iſt aber auch daraus klar, daß je mehr der bindende Geiſt die Maſſe durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derſelben auseinandertreibt, deſto mehr dieſe an ſpaltender Gewalt verlieren müſſen. Daher dieſe Gewalt nie wieder einzelnen Differenzen in der Entwikklung der Lehre ſo ſtark eingewohnt hat wie in dem Zeitalter der Häreſien und der allgemeinen Kirchenverſammlungen; auf der andern Seite aber die Neigung zu Spaltungen ſich immer in dem Maaß wirkſam zeigt, als Abweichungen, die ſonſt faſt unbemerkt ſich von ſelbſt wieder auflöſen würden, durch irgend ein ſelbſtſüchtiges Beſtreben befeſtigt werden.

2. Sofern aber auch in dem Zuſtande der Spaltung jeder Theil der ſichtbaren Kirche doch noch ein Theil der unſichtbaren iſt, indem Bekenntniß zu Chriſto und alſo auch Wirkſamkeit des Geiſtes darin iſt; ſo wird auch der Antrieb, aus welchem die Trennung hervorging, allmählig geſchwächt werden; und wo dieſe

verſchiedenen Theile der Kirche einander berühren, wird auch das in ihnen ſelbige gemeinſchaftbildende Princip ſeine Thätigkeit gegen dieſe Trennung richten und ein Beſtreben zu Wiedervereinigung entſtehen, welches natürlich in der erſcheinenden Kirche denſelben Wechſeln und Schwankungen unterworfen iſt wie das entgegengeſezte. Ja wenn es ſich auch gar nicht geſchichtlich bemerkbar macht, ſo regt es ſich doch gewiß zerſtreut in den Einzelnen: und dieſe Vorausſezung iſt ſo nothwendig als der Glaube richtig iſt, daß der heilige Geiſt weder je kann aus irgend einem Theile der Kirche ganz verſchwunden oder verdrängt ſein, noch jemals eines ſeiner weſentlichen Geſchäfte vernachläßigen kann. —

491 Allein die unläugbare Erfahrung, daß es außer dieſen auch häufig Vereinigungsverſuche giebt, welche nicht in dem Geiſt der Kirche ihren Urſprung haben können, und deren Gelingen alſo auch nicht als ein Gewinn angeſehen werden kann, erinnert daran, daß es auch Trennungen geben kann, die nicht in dem was Welt iſt in der Kirche ihren Grund haben, mithin leztlich doch zu den Wirkungen des heiligen Geiſtes zu zählen ſein werden, ſo daß die Wahrheit unſerer Feſtſezung nur eine untergeordnete zu ſein und näherer Beſtimmung zu bedürfen ſcheint. Allein ſo wie jene Vereinigungen nur ſcheinbar ſein können, und das vereinigte gewiß auf eine andere Weiſe von dem Ganzen zu trennen ſtreben: ſo kann auch, was nur in der großen Gemeinſchaft und ihr unbeſchadet eine engere Verbindung zu ſtiften ſtrebt, oder was nur ein Zurükktreten in die verlaſſene Gemeinſchaft mit den früheren Geſtaltungen der Kirche iſt, zwar als Trennung erſcheinen, iſt aber keine. Demnach gilt allgemein, daß der Geiſt bindet, und daß, was löſet, immer eine fleiſchliche Geſinnung ſein muß; die Anwendung aber kann ſchwierig ſein, und wenn mehrere von einander getrennte Gemeinſchaften in der Chriſtenheit neben einander beſtehen, fällt der Kritik die Aufgabe anheim, zu beſtimmen auf welcher Seite das löſende Princip ſeinen Siz hat, und von welcher alſo die Trennung ausgegangen iſt; eine Frage, die oft nicht leichter zu entſcheiden ſein wird, als die welcher von

beiden Theilen in einem Kriege eigentlich der angreifende gewesen sei.

§. 151. Erster Lehrsaz. Die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Theilen der sichtbaren Kirche ist unchristlich.

1. Was in der Einleitung von der Gemeinschaft der Frömmigkeit überhaupt gesagt ist [1], das kann wegen ihrer weiten Verbreitung 492
über eine so große Menge von Völkerstämmen und Sprachgebieten auch von der Christenheit gesagt werden, daß nämlich ein gleichmäßiger Zusammenhang unter den Gliedern derselben nicht möglich ist, nicht nur wegen ungleicher innerer Verwandtschaft und äußerer Berührung sondern auch wegen ungleicher Vertheilung des Gemeingeistes. Es ist nun natürlich, daß die erste Ungleichmäßigkeit sich an der Leitung der Sprache, so wie der Gesammtheit der geselligen Verhältnisse fixirt, und daß die Christen, welche einerlei Sprache reden und zu demselben Volk gehören, eine besondere Kirchengemeinschaft bilden; aber solche Volks- und Landeskirchen sind nur die Form, unter welcher allein nach göttlicher Ordnung eine größere Gemeinschaft möglich ist, und sie involviren keineswegs eine Aufhebung der Gemeinschaft mit andern Christen, welche vielmehr nach wie vor stattfindet, sobald die natürlichen Bedingungen dazu gegeben sind. Dasselbe gilt von den immer stark in äußerlicher Form hervortretenden Verbindungen von Christen, die in mehreren Beziehungen verwandt sich um diejenigen, welche ihre individuelle Denkungsart in der stärksten Productivität darstellen, besonders ausschließen; denn auch dies ist möglich, ohne daß irgend eine schon bestehende Gemeinschaft mit andern Theilen der Kirche aufgehoben werde. Sondern die Aufhebung fängt erst an, wenn engere Verbindungen, die auf die lezte Weise entstanden sind, zu einander in Gegensaz treten und sich ihres eigenthümli-

[1] §. 6.

chen Seins nicht erfreuen können, ohne ſich von dem der Andern zu entfernen und ſie von ſich auszuſchließen. Ein ſolches polemiſches Verhältniß iſt allerdings eine Aufhebung der Gemeinſchaft, aber doch nur theilweiſe. Denn wenn der Streit über ihre mit einander unverträglichen Eigenthümlichkeiten wirklich hervorbricht, ſo hat er doch ſeinen Grund lediglich in dem Intereſſe, welches jede an der andern nimmt, und iſt daher ſelbſt nur die Art und
493 Weiſe, wie unter den gegebenen Verhältniſſen eine Gemeinſchaft zwiſchen ihnen beſtehen kann. Da da ſchon in der Vorausſezung liegt, daß der lezte gemeinſchaftliche Punkt, auf den ſie beim Streit zurükkgehen, noch ein chriſtlicher iſt: ſo werden ſie auch müſſen, um jede ſich ſelbſt und jede die andere zu verſtehen, das nicht ſtreitige Gebiet von dem ſtreitigen dadurch unterſcheiden, daß ſie auf jenem eine andere Gemeinſchaft unterhalten, als auf dieſem. Eine völlige Aufhebung der Gemeinſchaft tritt daher erſt dann ein, wenn zwei kirchlichen Geſellſchaften kein Element aus dem Grunde für identiſch gilt, weil es chriſtlich iſt, mithin auch alle religiöſe Mittheilung der einen an die andere aufhört, und keine Art von kirchlicher Gaſtfreundſchaft zwiſchen ihnen geübt wird, welche nicht jede auch ausübte gegen Nichtchriſten; denn alsdann iſt es nur der leere Name des Chriſtenthums, welcher ihnen gemein bleibt.

2. Eine gänzliche Aufhebung der Gemeinſchaft in dieſem Sinn iſt nun unchriſtlich, ſo lange die abgeſchnittene Geſellſchaft noch ihren geſchichtlichen Zuſammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums, durch welche ſie geſtiftet worden iſt, feſthält, und nicht ſelbſt mit Aufhebung dieſes Zuſammenhanges ihre jezige Geſtalt auf einen andern Offenbarungsurſprung zurükkführt. Denn ſo lange in einer Gemeinſchaft noch Anerkenntniß Chriſti iſt, muß auch, wäre ſie auch noch ſo ſehr zurükkgedrängt, doch noch eine Wirkſamkeit Chriſti in ihr ſein; und wenn wir uns von dieſer losmachen, da doch alle, welche in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen ſind, auch Gemeinſchaft unter einan-

der haben ſollen, ſo ſchließen wir uns ſelbſt aus und trennen uns von der Einheit der unſichtbaren Kirche [1]. Nach dieſem Grundſaz ſind auch die Kezer im eigentlicheren Sinne — wie 491
vielmehr noch ſpätere Ausartungen, in denen andere Kirchengemeinſchaften kezeriſches zu finden behaupten — dennoch in der Kirche, und die Gemeinſchaft mit ihnen iſt nicht ganz aufzuheben. Ja wenn wir, um eine Grenze feſtzuſtellen, bedenken, daß in dem meiſten kezeriſchen, wie z. B. dem manichäiſchen, Elemente von außerchriſtlichem Urſprung mit chriſtlichem gemiſcht ſind, wenn aber z. B. die Indier wollten Jeſum für eine zu ihren vielen anderen Menſchwerdungen eines Gottes anerkennen, ſo daß dieſes nur eine Miſchung des chriſtlichen unter unchriſtliches wäre, wir dieſen deshalb kein Chriſtenthum zuſprechen [2], aber ſie dann auch nicht als Kezer bezeichnen würden: ſo werden wir wol für die äußere Gemeinſchaft keine andere Grenze beſtimmen können, als daß wir mit keiner Geſellſchaft gänzlich brechen dürfen, welche fortfährt an chriſtliche Ueberlieferung anzuknüpfen, und welche ihrerſeits den Willen feſthält, zur chriſtlichen Kirche zu gehören. — Offenbar iſt auch zwiſchen allen Religionsgeſellſchaften von welchen dieſes gilt, die Kirchengemeinſchaft nicht ganz aufgehoben, und ſo ſtellt ſich in dieſem ganzen Umfang die Einheit der unſichtbaren Kirche dar. Dieſe durch alle hindurchgehende Gemeinſchaft beſteht aber nicht nur darin, daß jede die ſchriftmäßige Taufe der anderen gelten läßt, ſondern darin, daß alle ein größtentheils noch weiter herab als die Schrift und das apoſtoliſche Zeitalter ſich erſtrekkende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der andern gönnt, ſich auf Koſten der außerchriſtlichen Welt zu erweitern, und ſie ſich alſo, wenn auch nicht in die Gemeinſchaft anderer chriſtlichen Werke, doch in die Gemeinſchaft dieſes Werkes der Verbreitung aufnehmen.

---

[1] Quidam ita perturbant ecclesiae pacem, ut conentur ante tempus separare se a zizania, atque hoc errore excoecati ipsi potius a Christi unitate separentur. Augustin. de fide et opp. c. 4.

[2] Nur von Einzelnen ſolcher Art mag 1 Joh. 4, 5. zu verſtehen ſein.

495 **§. 152. Zweiter Lehrſaz. Alle Trennungen in der chriſtlichen Kirche beſtehen nur als vorübergehende.**

1. Wenn zwiſchen den getrennten Theilen der Kirche die Gemeinſchaft nicht ganz aufgehoben, mithin jede Trennung nur eine relative iſt: ſo muß man auch, jeden als ein eigenthümliches Leben gedacht, eine zwiefache Bewegung in jedem annehmen, nämlich bald ein ſtärkeres Hervortreten des Motivs der Einheit, bald ein Zurükkweichen von dieſem und ein Hervortreten des Motivs der Trennung. Darin liegt nun ſchon für ſich die Möglichkeit, daß, wenn ein Moment der erſten Art zuſammenfällt mit der Entwikklung eines neuen Gegenſazes in dem Ganzen, das bisher wirkſam geweſene Trennungsmotiv in dieſem untergehn könne, ſo daß die bisher für ſich beſtehende Partialkirche ſich entweder ganz auf eine von beiden Seiten des neuen Gegenſazes wirft, ſo daß ſie ein Theil von dieſem wird, und ihr bisheriger Charakter nur als ein untergeordnetes Merkmal mit übergeht; oder ſie kann auch ganz aus einander gehen, indem einige ihrer Glieder ſich zu der einen und die andern zu der andereu des neuen Gegenſazes wenden. Wie aber in dieſem Fall der frühere Gegenſaz ſich allmählig abſtumpfen wird, nachdem er unter den andern gebracht iſt: ſo kann auch ohne das, wenn irgend andere Verhältniſſe ſich ändern, das Intereſſe an demſelben ſich ſo abſtumpfen, daß es nicht länger die Kraft behält, eine beſondere Gemeinſchaft zuſammenzuhalten. Oder, wenn wir das beſte vorausſezen, was ſich von einer ſolchen Partialkirche ſagen läßt, daß ſie auf einer geiſtigen Eigenthümlichkeit beruhe, die ſich der heilige Geiſt zu einem beſonderen Organ aneignet; ſo iſt auch ein ſolches, wie es räumlich beſchränkt iſt, ſo auch nur von vergänglicher Gültigkeit. Und ſo laſſen ſich doch nur diejenigen Geſellſchaften anſehen, in welchen ſich die chriſtliche Fröm-
496 migkeit in allen Beziehungen individualiſirt; und die Vergänglichkeit muß deſto größer ſein, je kleiner und unzureichender die Einheit iſt, die den Kern einer Gemeinſchaft bildet. Daher ſoll keine

beſondere Kirchengeſellſchaft jemals auf die Eigenthümlichkeit eines beſonders hervorragenden Einzelnen gegründet werden [1], und keine hat auf eine lange Dauer zu rechnen, die nur auf abweichenden Sitten ohne verhältnißmäßige Verſchiedenheit der Lehre, oder umgekehrt nur auf einzelnen eigenthümlichen Lehren ohne alle Verſchiedenheit der Lebensweiſe, ruhen wollte. — Zu den feſteren Trennungen gehören auch diejenigen, welche auf phyſiſchen Gründen beruhen, und ſich durch Volksverwandtſchaft und Sprache begrenzen. Allein theils ſind dieſe Naturformen ſelbſt vergänglich, theils hat das Chriſtenthum mehr als ſonſt etwas auf Gemeinſchaft der Völker und Sprachen förderlich gewirkt. Daher denn auch oft die innern Trennungsprincipien dieſe Grenzen überſtrömen, und bald die Kirchen verſchiedener Völker und Sprachen doch zu einem gleichgeſinnten und gleichgeſtalteten Ganzen verbinden, bald das natürlich zuſammengehörige von einander reißen zu entgegengeſezten Seiten hin.

2. Hieraus folgt ſchon von ſelbſt, daß auch der Eifer, mit welchem ein Einzelner an ſeiner beſonderen Kirchengemeinſchaft hängt, nur wahr ſein kann, ſo daß der vollen Theilnahme an der alles verbindenden Einheit der unſichtbaren Kirche dadurch kein Abbruch geſchieht, wenn er in gewiſſe Grenzen eingeſchloſſen bleibt. Das weſentliche iſt, daß Jeder die beſondere Form des Chriſtenthums, der er angehört, nur als eine vergängliche aber ſein eigenes zeitliches Daſein mit in ſich ſchließende Geſtaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe, eine Beſchränkung, welche von Gleichgültigkeit ſehr weit entfernt iſt, indem ſie ja davon ausgeht, daß jeder nur durch ſeine beſondere Gemeinſchaft mit 497
der ganzen Kirche in Verbindung ſteht. Sie unterſcheidet ſich aber freilich von der partheiiſchen Vorausſezung, welche ſehr häufig vorkommt, wenn ein kirchlicher Gegenſaz bis zu einem gewiſſen Grade geſpannt iſt, daß nämlich der Gegenſaz ſich nicht

[1] Vgl. 1 Kor. 1, 12.

anders lösen könne als durch den Uebergang der anderen Seite zur eigenen. Die Endpunkte, welche hier nicht berührt werden dürfen, pflegen wir durch die Ausdrükke Indifferentismus und Proselytenmacherei zu bezeichnen. Allein sich im voraus gefallen lassen, daß die schon im allgemeinen als vergänglich erkannte Form auch dereinst wirklich untergehen werde, ist keineswegs Indifferentismus; sondern dessen kann nur derjenige beschuldiget werden, welcher sein eignes Verhältniß zu der Kirchengemeinschaft, der er angehört, nur als ein zufälliges auffassen kann, ohne daß er sich eines inneren Entscheidungsgrundes bewußt sei. Eben so wenig ist jedes Bestreben die eigene Kirchengemeinschaft den Mitgliedern anderer auf das wirksamste zu empfehlen das, was wir im schlimmen Sinne Proselytenmacherei nennen, weil ja sonst sowol das Christenthum überhaupt als auch das evangelische insbesondere schon in ihrem Ursprung verwerflich wären. Sondern jenes Bestreben ist in der Natur gegründet, wenn wir in einer andern Kirchengemeinschaft eine Schwächung oder ein Verderbniß der christlichen Frömmigkeit wahrnehmen; ja da die vorher erwähnte partheiische Voraussezung eben dieses im allgemeinen annimmt, so organisirt sich von ihr aus dasselbe Bestreben mit gutem Recht als ein allgemeines, und wir dürfen es auch den Gliedern der gegenüberstehenden Kirchengemeinschaften nicht als ein unchristliches anrechnen. Sondern die eigentlich verwerfliche Proselytenmacherei ist die, welche sich die Erweiterung der Kirchengemeinschaft zum unbedingten Zwekk macht, und die Einzelnen nur als Mittel hiezu in Anspruch nimmt.

498

Zweites Lehrstükk.

Von der Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unsichtbaren.

§. 153. Wie in jedem Theil der sichtbaren Kirche der

Irrthum möglich, mithin auch irgendwie wirklich ist: so fehlt es auch in keinem an der berichtigenden Kraft der Wahrheit.

1. Wiewol aller Irrthum, sofern er ein mit Wissen und Willen abgeschlossener und doch dem Gedachten nicht entsprechender Denkact ist, Antheil hat an der Sünde, und ihm also im allgemeinen abgeholfen oder vorgebeugt werden muß durch die zunehmende Wirksamkeit des heiligen Geistes, nicht unmittelbar aber sofern er jener sündlichen Grundlage entgegenarbeitet: so ist doch hier zunächst nur die Rede von Wahrheit und Irrthum auf dem religiösen Gebiet. Muß nun was oben [1] von der absoluten Reinheit des Impulses gesagt worden ist, auch hierauf angewendet werden: so wird doch überall, sowol in der Bildung der religiösen Vorstellungen, als in der religiösen Bildung unserer Zwekkbegriffe, der Irrthum möglich sein, und zwar auf jedem Punkt. Denn wenn eine sinnliche Erregung unbewußt den Zwekkbegriff verfälscht, so kann dann auch das auf das religiöse Vorstellen gerichtete Wollen verfälscht werden, und der Irrthum muß dann in allen Theilen der Ausführung sein; und so lange die Auffassung unserer Verhältnisse in der christlichen Kirche auf dieselbe Weise verunreinigt sein kann, so kann auch kein Zwekkbegriff fehlerlos gebildet sein, so daß in der reinen Wahrheit kein voller wirklicher Lebensmoment wird, sondern in jedem Act des 499
frommen Bewußtseins an der Wahrheit mehr oder weniger der Irrthum ist. In den eben aufgestellten Formeln nun spiegelt sich der ganze Kreislauf des in die Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit sich einmischenden Irrthums, und Jeder wird auch auf jedem Punkt die Quelle der Verfälschung in sich selbst finden, und vermöge seines eignen Bewußtseins nicht daran zweifeln, daß der Irrthum überall auch wirklich wird, wenngleich er in einzelnen Fällen auf ein kaum merkbares kann zurükkgedrängt

[1] §. 110, 3.

werden. — Aber eben so gewiß ist, daß, wenn auch Irrthum in einzelnen Gegenden der christlichen Kirche massenweise zusammengedrängt ist, doch nicht gedacht werden kann, daß irgend ein Theil derselben, der sich als ein besonderes Ganze organisirt, könnte ohne eine Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit sein; indem, wo Anerkenntniß Christi als Grund eines gemeinsamen Lebens besteht, eben dadurch auch schon der Grund zu aller Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gelegt ist, wenn auch grade die Verunstaltung derselben das bezeichnendste einer solchen Organisation sein sollte. Dies geht schon daraus hervor, daß in keiner Verzweigung der sichtbaren Kirche, gesezt auch die Sacramente fehlten ihr oder wären wegen ihrer abnormen Verwaltungsweise für fehlend anzusehen, die Anerkennung der Schrift und der Dienst im göttlichen Worte fehlt. Daher es auch in jeder Kirchengemeinschaft Einzelne wenigstens giebt, die sich über die herrschenden Irrthümer erheben und die Keime einer bestimmteren Entwikklung der Wahrheit in sich tragen.

2. Indem aber unser Saz überall, wenn auch nur als kleinstes, den Irrthum annimmt: so scheint er dem zu widersprechen, was wir von der Schrift behauptet haben [1]. Denn wenn
500 auch diese der Möglichkeit des Irrthums so unterliegt, daß sie ihn irgendwie auch enthält: so kann sie nicht die Norm für alle religiöse Gedankenerzeugung sein, denn die normale Dignität, dem Irrthum mitgetheilt, müßte diesen verbreiten und befestigen. Vielmehr müßte die Wahrheit dann in der Kirche einen anderen festen Siz haben, um ihre berichtigende Kraft gegen die in der Schrift selbst enthaltenen Irrthümer wenden zu können. Allein wir haben es in unserer gegenwärtigen Betrachtung nicht mit der Schrift, wie sie jezt vor uns liegt, zu thun, sondern mit ihrer Entstehung, und werden in gutem Zusammenhang mit dem dort gesagten zuerst leicht zugeben können, daß auch in der frommen Ge-

[1] §. 129 und 131.

dankenerzeugung der Apostel die allgemeine Möglichkeit des Irrthums sich einzeln verwirklicht habe, ohne deshalb in die Schrift einzudringen, welche grade als Zusammenstellung des irrthumsfreiesten, unter Leitung des heiligen Geistes ist gesammelt worden. Ja die Schrift selbst giebt uns Zeugniß [1], wie auch im Denken der Apostel der menschliche Irrthum als vorübergehende Erscheinung vorgekommen, und läßt uns sonach ahnden, wie auch vielleicht öfter die ersten Regungen desselben mögen zerstört worden sein, ehe noch ihr Einfluß zur Erscheinung kommen konnte. Und dem gemäß werden wir denn auch zweitens von der Schrift selbst, um den Naturzusammenhang derselben mit allem übrigen nicht ganz aufzuheben, wol zugestehen dürfen, daß in den mancherlei durchgehenden und nicht mit aufgenommenen Nebengedanken, die doch mit zu derselben Gedankenerzeugung der heiligen Schriftsteller gehörten, leise Spuren des menschlichen Irrens würden zu finden gewesen sein, und dies wird weder ihrer normalen Dignität noch der Thätigkeit des heiligen Geistes bei ihrer Abfassung irgend Abbruch thun.

§. 154. **Erster Lehrsaz.** Keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit trägt lautere und vollkommne Wahrheit in sich. 501

1. Wenn die Schrift selbst nicht eigentlich eine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung ist, sondern vielmehr erst selbst die sichtbare Kirche constituirt hat, so gehört sie schon in so fern nicht in das Gebiet unseres Sazes. Wol aber könnte man einwenden, daß eben zufolge der dort aufgestellten Principien der Irrthum am geringsten sein werde in allen anordnenden Handlungen, also auch in der Bestellung derjenigen, welchen amtlich die Reinigung der vorhandenen Vorstellungen, um die christliche Wahrheit ausmitteln, übertragen wird. Blieben nun auch diese

[1] Ap. Gesch. 10, 14. 16, 7. Gal. 2, 11.

jeder für ſich allein allerdings dem Irrthum unterworfen, ſo werde ſich doch in dieſem Geſchäft die waltende Kraft des Gemeingeiſtes dadurch bewähren müſſen, daß die falſchen Richtungen der Einzelnen ſich in der Gemeinſchaft wechſelſeitig aufheben. Allein dazu würde gehören, daß eine jede ſolche Richtung auch ihr beſtimmtes Gegengewicht fände in einer andern. Nun ſind auch freilich alle möglichen Richtungen in dem Ganzen, iſt aber das Ganze ſchon durch innere Differenzen getheilt, ſo kann die Einſeitigkeit eines ſolchen Theiles nicht in ihm ſelbſt aufgehoben werden, ſondern jede Partialkirche kann irren auch in ihren amtlichen Darſtellungen. Daraus folgt aber noch nicht, daß wenn zu irgend einer Zeit die Kirche ungetheilt wäre, alsdann in dieſen Darſtellungen die reine und vollſtändige Wahrheit ſein werde. Denn nicht alle einander aufhebenden Richtungen ſind in der Kirche zu gleicher Zeit, ſondern es giebt auch zeitliche Einſeitigkeiten, die erſt in einer folgenden Zeit können aufgehoben werden. Ja wenn wir behaupten müſſen, worauf doch die Richtigkeit der Entſtehung
502 der evangeliſchen Kirche beruht, daß es einen urſprünglich nicht amtlichen reformatoriſchen Einfluß Einzelner beſonders Begeiſteter auf das Ganze geben kann: ſo folgt ſchon daraus, daß alsdann in der amtlichen Organiſation des Ganzen nicht das Vermögen der Verbeſſerung, ſondern das Bedürfniß derſelben ſeinen Siz hat; ein Zuſtand, welcher überall eintreten und periodiſch wiederkehren kann, wo und ſo lange als das Verhältniß des Ganzen und der Einzelnen zu einander zwiſchen überwiegender Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit der einen und des andern ſchwankt.

2. Kann nun alſo überhaupt keine auch in der vollſtändigſten Gemeinſamkeit abgefaßte Beſtimmung einer Lehre als unverbeſſerlich und deshalb für alle Zeiten gültig angeſehen werden: ſo gilt das noch vorzüglich von ſolchen, welche in Folge eines Streites als die Darſtellung einer größeren oder geringeren Mehrheit zu Stande gekommen ſind, indem durch den Streit am meiſten alles aufgeregt wird, was zum Irrthum verführt. Daher kann

auf der einen Seite niemand verbunden ſein, den Inhalt ſolcher Darſtellungen als chriſtliche Wahrheit anzuerkennen, als ſofern ſie auch der Ausdrukk ſeines eignen frommen Bewußtſeins ſind, oder ſich ihm durch ihre Schriftmäßigkeit empfehlen. Auf der andern Seite bleibt die Verbeſſerung der öffentlichen Lehre ein Geſchäft, zu welchem jeder Einzelne durch Prüfung der aufgeſtellten Begriffe und Säze nach Maaßgabe ſeiner Kräfte und Hülfsmittel mitzuwirken die Pflicht und alſo auch ein Recht hat, in deſſen Ausübung er nicht darf gehemmt werden. Doch aber geht von ſelbſt durch den ganzen Verlauf dieſes Geſchäfts eine Uebereinſtimmung hindurch in den Grundſäzen nach welchen und in dem Sinn aus welchem dem Irrthum ſoll entgegengearbeitet werden, nur daß ſich auch dieſe Uebereinſtimmung in jeder Kirche, erſt nachdem ſie ſich ſelbſt erkennen lernt, allmählig bilden kann. So werden wir es immer billigen, daß die entſtehende evangeliſche Kirche ſich in 503
Bezug auf die ſtreitig gewordenen Lehren nicht wollte der Entſcheidung einer allgemeinen Kirchenverſammlung unterwerfen; aber wir können es nicht mehr billigen, daß ſie dennoch die ſämmtlichen ökumeniſchen Bekenntniſſe gradezu reſumirte, die doch nichts anders ſind als Erzeugniſſe ähnlicher, überdies durch Uneinigkeit veranlaßter mithin zur Ausmittlung der Wahrheit nicht vorzüglich geeigneter, Verſammlungen. Eben ſo iſt es zu billigen, daß der Stand der Ueberzeugungen in kurzen Bekenntnißſchriften der geſammten Chriſtenheit dargelegt wurde, wodurch erſt der verbeſſernde Einfluß auf das Ganze ſeine feſte Haltung erhielt; nicht aber daß man durch eben dieſe Schriften hernach, als wären ſie unverbeſſerlich, das Geſchäft ſelbſt aus dem ſie hervorgegangen waren, hemmen wollte.

§. 155. Zweiter Lehrſaz. Alle Irrthümer, welche ſich in der ſichtbaren Kirche erzeugen, werden durch die in derſelben immer fortwirkende Wahrheit aufgehoben.

1. Dieſer Saz hängt mit dem bisherigen ſo genau zuſam-

men, daß eine Einwendung gegen denſelben im allgemeinen nicht füglich gemacht werden kann. Wenn der Irrthum, wie ſtark er auch ſei, nur auf die beſchriebene Art an der Wahrheit iſt: ſo muß er in jedem organiſchen Theil des Ganzen verringert werden, je mehr der heilige Geiſt ſich den Organismus des Denkens aneignet, und wird in die Enge gebracht durch beiderlei Einflüſſe, wie ſie zu verſchiedenen Zeiten verſchieden vorwalten, im Einzelnen der auf beſondere Weiſe irrt durch den Einfluß der öffentlichen Denkungsart, die ihn doch von allen Seiten ergreift, und in der Maſſe durch den Einfluß der geiſtig Ausgezeichneten, welcher ein klares Bewußtſein immer weiter verbreitet. Wenn man
504 aber meint, außer dieſem Irrthum an der Wahrheit gebe es in der Chriſtenheit doch auch Irrthum außer aller Wahrheit, und mit dieſem müſſe deshalb auch ein andrer Weg eingeſchlagen werden: ſo hat es damit folgende Bewandniß. Es können Vorſtellungen nicht nur von einem unvollkommnen Glauben an Chriſtum ausgehn, ſondern auch gegen ſolche, die von einem vollkommneren zeugen, gerichtet ſein; und dennoch liegt ihnen die Wahrheit, welche in der Kirche immer dieſelbe bleibt, zum Grunde. Wogegen ſolche Gedanken und Lebensregeln, welche gar nicht von dem chriſtlichen Bewußtſein ausgehn, und von denen man alſo nicht ſagen kann, daß ſie nur Irrthum an der Wahrheit ſind, auch nur inſofern der Chriſtenheit angehören, als doch in denen, welche ſie hegen, anderweitig ſchon eine Herrſchaft des chriſtlichen Geiſtes eingeleitet iſt, wenn gleich ein beſtimmtes Bewußtſein davon noch nicht vorhanden wäre. Denn wo gar keine Beziehung zu dieſem iſt, da iſt auch kein Theil der ſichtbaren Kirche; und die Kirche hat es dann mit den einzelnen unrichtigen Vorſtellungen nur inſofern zu thun, als ſie einen Anknüpfungspunkt abgeben können für ihre verbreitende Thätigkeit. In dem erſten Fall hingegen iſt der Irrthum, auch wenn er noch gar keine chriſtliche Wahrheit zur Grundlage zu haben ſcheint, doch nur ein Vorläufer von jenem, denn es iſt ſchon ein Punkt gegeben, an welchem das chriſtliche Bewußtſein ſich entwikkeln kann.

2. Natürlich aber kann unſer Saz keine Zeit beſtimmen wollen; vielmehr kann man in der Geſchichte der Chriſtenheit ſogar bedeutende Zeiträume abſtekken, in welchen der Irrthum ſich entwikkelt und überhand nimmt, die Wahrheit hingegen zurükkgedrängt wird. Allein ſolche Erſcheinungen eignen ſich mehr dazu ein anderes Urtheil über die vorhergegangenen ſcheinbar günſtigen Zuſtände zu motiviren, als daß ſie den Glauben, der ſich mit dem an das Reich Chriſti nicht vertragen würde, rechtfertigten, daß die Wahrheit aus der Kirche verſchwunden oder auch nur theilweiſe verloren gegangen ſei. Und alles wird ſich darauf zu- 509
rükkführen laſſen, daß die Fortſchreitung der Wahrheit und die Aufhebung des Irrthums durch dieſelbe in der ſichtbaren Kirche eine zwiefache Geſtalt hat, die eine, wenn die Wahrheit den ihr gegenüberſtehenden Irrthum allmählig zerſtört, die andere, wenn der an dem Ausdrukk der Wahrheit ſelbſt unbewußt haftende Irrthum mit allen ſeinen Wirkungen von ihr getrennt wird, und ſie, indem ſie an Kraft und Wirkſamkeit zu verlieren ſcheint, ſich läutert, um eine vollkommnere Wirkſamkeit auszuüben. — Unabhängig hievon bietet die Geſchichte häufig eine ſcheinbare Verringerung des Gebietes der Wahrheit dar durch Abfall, wobei gewöhnlich äußere Gewalt wirkſam iſt. Allein wenn der Abfall nicht ſcheinbar iſt, ſo war vorher das Chriſtenthum nur ſcheinbar, indem zwiſchen irgend einer Gewalt und dem Zuſtand der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gar kein Zuſammenhang denkbar iſt; daher auf dieſem Wege niemals ein Zurükkgedrängtwerden des chriſtlichen Bewußtſeins, vielweniger ein gänzliches Verſchwinden deſſelben, bewirkt werden kann.

§. 156. Zuſaz zu beiden Lehrſtükken. Die Behauptung, daß die wahre Kirche mit dem Anfang des menſchlichen Geſchlechts begonnen habe, und bis ans Ende deſſelben auch eine und dieſelbe bliebe, darf nicht ſo verſtan-

den werden, als ob die eigentlich so zu nennende christliche Kirche selbst nur Theil eines größeren Ganzen sei.

Augsb. Bek. VII. . . daß allezeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben . . bei welcher das Evangelium rein geprebigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden. — Apol. Conf. IV. At sic discernit Paulus ecclesiam a populo legis, quod ccclesia sit populus spiritualis. . . In populo legis praeter promis-
506 sionem de Christo habebat et carnale semen promissiones rerum corporalium . . . Igitur illi tantum sunt populus juxta evangelium qui hanc promissionem spiritus accipiunt. — Expos. Simpl. XVII. p. 47. sq. Quando autem Deus ab initio salvos voluit fieri homines . . oportet omnino semper fuisse, nunc esse et ad finem usque seculi futuram esse ecclesiam. — Haec aliter fuit instituta ante legem inter patriarchas, aliter sub Mose per legem, aliter a Christo per evangelium. — Agnoscimus hic tamen diversa fuisse tempora, diversa symbola promissi et exhibiti Messiae. — Conf. Scot. V. Credimus Deum . . omnibus aetatibus ecclesiam suam ab Adamo usque ad adventum Christi in carnem vocasse. — Conf. Belg. XXVII. Credimus — unam ecclesiam catholicam . . . Haec porro ecclesia et ab initio mundi fuit et usque ad eius finem perdurabit.

1. Es sind nicht nur die zulezt angeführten Bekenntnißschriften von der reformirten Seite, welche die Einheit der altteſtamentischen und neuteſtamentischen Kirche bestimmt aussprechen: sondern der Fall ist derselbe auf der lutherischen Seite. Denn wenn man auch aus dem Augs. Bek. das Gegentheil schließen wollte: so ist doch derselbe Sinn in dessen authentischer Erklärung, der Apologie, nicht zu verkennen. Nur in dem sächsischen Bekenntniß erscheint Melanchthon vorsichtiger, indem er mit seinen Beispielen nicht über die Zeit der Geburt Christi hinausgeht. Allein geschieht dies wirklich absichtlich: so erscheint es nur minder folgerecht, da Christus doch auf Simeon und Hanna und die Andern dort genannten [1] noch keine erlösende Wirksamkeit hatte ausüben können. So aber, wie Simeon glaubte, denkt sich Me-

[1] Repetit. Conf. Ed. Tw. p. 164.

lanchthon unſtreitig auch den meſſianiſchen Glauben früherer Zeiten. Sollte nun gar dieſe Einheit der Kirche von Anfang an ſo verſtanden werden, wie aus der einen Stelle ſcheint, daß nämlich Chriſtus für die dritte Periode daſſelbe geweſen ſei, was Moſes 507
für die zweite: ſo wäre unſere Abweichung von dieſen ſymboliſchen Ausdrükken noch größer. Indem wir uns nun auf das früher hierüber geſagte [1] berufen, kommt es nur darauf an, die Differenz zwiſchen unſerm Saz und den ſymboliſchen Stellen genauer zu beſtimmen. Indem wir beide davon ausgehn, die Kirche ſei nur da, wo der Glaube an Chriſtum iſt; jene aber behaupten, dieſe Kirche ſei ſchon vom Anfang der Welt her, wir hingegen, ſie beginne erſt mit der perſönlichen Wirkſamkeit Chriſti: ſo müſſen jene annehmen, der Glaube an Chriſtum ſei geweſen vor ſeiner perſönlichen Wirkſamkeit, wir aber bedingen ihn durch dieſe perſönliche Wirkſamkeit, und leiten ihn alſo von derſelben ab, welches alſo der erſte zu ſchlichtende Punkt iſt. Es hängt aber damit zuſammen, daß, indem wir beide zugleich davon ausgehn, daß der Glaube ſeligmachend ſei, jene behaupten, die perſönliche Wirkſamkeit Chriſti ſei nicht nothwendig, um die Seligkeit der Menſchen zu bewirken, wir hingegen behaupten, die ſeligmachende Liebe Gottes ſei nicht eher als mit der Erſcheinung Chriſti wirkſam geworden; und es fragt ſich, ob wirklich zwiſchen dieſen Annahmen müſſe gewählt werden, und wonach ſich im beziehenden Fall die Wahl entſcheiden müſſe. Nur können wir, da dieſe Säze an und für ſich nicht Ausſagen unſers unmittelbaren Selbſtbewußtſeins ſind, unſer Saz auch durch ſeine negative Form zu erkennen giebt, daß er nur in Beziehung auf uns fremde Behauptungen entſtanden iſt, bei der anzuſtellenden Vergleichung für uns kein anderes Maaß anerkennen, als die Uebereinſtimmung mit dem, was ſchon als Ausdrukk unſeres unmittelbaren Selbſtbewußtſeins feſt ſteht.

2. Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo haben wir ſchon

[1] §. 12, 2.

508 festgestellt [1], daß die alttestamentischen Weissagungen für uns nicht ihrer Erfüllung wegen Glaubensgründe sein können in dem Sinn, daß wir deswegen an Christum glaubten, weil er so vorhergesagt worden, wie er hernach erfunden worden ist, indem dies für den Glauben in unserm evangelischen Sinn gar kein Grund sein kann. Allein dies hindert allerdings nicht, daß nicht die Verheißungen als solche sollten vor der Erscheinung Christi den Menschen haben können ein Grund der Seligkeit werden. Vorausgesezt nämlich ein geschärftes Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, konnte — wenn nun ein Erlöser verheißen wurde — jenes Verlangen sich an die Verheißung heften, und ein Vorgefühl entstehen von der künftigen Seligkeit in der Gemeinschaft mit ihm, welches als Mitfreude die eigne Unseligkeit in gewissem Sinn aufheben konnte. Allein dies zugegeben war dies doch nur ein Schattenleben, eine Ahndung von der christlichen Kirche, aber nicht die christliche Kirche selbst. Denn wir sagen nur, daß diese überall sei wo der Glaube ist, insofern dieser die ganze Aneignung Christi ist, und insofern er zugleich wesentlich gemeinschaftbildend ist. Hier aber kann man in einem gewissen Sinn zwar eine Aneignung der Seligkeit Christi zugeben, aber nicht eine Aneignung seiner Vollkommenheit. Und daß der Glaube an die messianischen Verheißungen nie und nirgend im alten Bunde gemeinschaftbildend geworden ist, sondern die Gemeinschaft ganz auf dem Gesez beruhte, liegt geschichtlich vor Augen. Darum wird der Unterschied nicht erschöpft, wenn man nur zugiebt, es seien andere Symbole gewesen zur Zeit des verheißenen und andere zu denen des erschienenen Messias; sondern auch der Glaube selbst ist ein anderer gewesen, und der wahre neutestamentische war zu den Zeiten des Gesezes nur zukünftig [2]. Und auch das vorher zugegebene wird nicht nachgewiesen werden
509 können, daß nämlich die messianischen Verheißungen im alten

---

[1] §. 14. Zusaz. Bd. 1. S. 94 — 96.

[2] Vgl. Gal. 3, 22. 23.

Bunde den Begriff eines Erlöſers in dem Sinne, wie wir ihn mit den ſymboliſchen Büchern annehmen, wirklich enthielten, und ſich mit demſelben an das auch in unſerm Sinn gefaßte Bewußtſein der Sünde wendeten. Will man aber nicht nur dieſes behaupten, ſondern auch in Bezug auf die in uns wirkſame Vollkommenheit Chriſti und das Band der brüderlichen Liebe den Glauben vor der Erſcheinung Chriſti dem unſrigen gleichſezen: ſo muß man auch zugeben, daß die Hörer der Verheißung im Stande waren, aus ſehr unvollſtändigen Andeutungen den Begriff der unſündlichen Vollkommenheit ſelbſt nicht nur zu bilden ſondern auch in Wirkſamkeit zu ſezen; und dies führt natürlich dahin, daß die wirkliche Erſcheinung Chriſti zu unſerer Seligkeit nicht ſei nothwendig geweſen, ſondern nur die Verheißung mußte immer lebendig erhalten werden.

3. So wenig wir nun hiermit übereinſtimmen können, ſo ſcheint doch nicht minder unbequemes aus unſerer Behauptung zu folgen, daß vor der Erſcheinung Chriſti die Menſchen nicht zur Seligkeit gelangt ſind. Allein die Folgerung, daß die ſeligmachende Liebe Gottes erſt mit der Erſcheinung Chriſti angefangen habe, müſſen wir uns gleich unſern Grundſäzen gemäß dahin beſchränken, daß nur die zeitliche Erſcheinung dieſer Liebe nicht eher begonnen habe. In dieſer Geſtalt aber iſt kein Bedenken dagegen, ſie anzuerkennen; denn wir befinden uns mit den geſammten Menſchengeſchlecht nur in demſelben Falle, in dem ſich auch jezt noch jeder Einzelne befindet, der erſt in der Wiedergeburt zum Genuß der ſeligmachenden Liebe gelangt. Eben ſo nämlich war auch das menſchliche Geſchlecht bis zur Erſcheinung Chriſti in dem Zuſtande unter der vorbereitenden Gnade; aber das ganze, nicht ausſchließend diejenige Reihe, welche uns die jüdiſchen Geſchichtsbücher von Adam durch die Erzväter bis zur Gründung des Moſeismus durchführen. Denn dieſe vorbereitende Gnade zeigte ſich überall, wo und in dem Maaße als es Wirkungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gab, und

wir erhalten auch von hier aus dieſelbe Gleichſtellung zwiſchen Juden und Heiden, von welcher auch Paulus ausging. Hiermit ſtimmt auch mehr als es auf den erſten Augenblikk ſcheint überein die Art, wie Paulus die Erſcheinung Chriſti auf die Verheißung und den Glauben Abrahams bezieht, daß nämlich die vorbereitende göttliche Gnade nicht auf eine beſondere oder ausſchließende Weiſe in dem ſtatutariſchen Geſez ſich geoffenbart habe, ſondern vornehmlich darin, daß dem Monotheismus eine Stätte mußte erhalten werden, und das Handeln aus dieſem Grunde iſt der Glaube, der auch eben ſowol als Gehorſam angeſehen werden kann, und dem Abraham deshalb zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, als er nun ein Werkzeug der vorbereitenden göttlichen Gnade wurde, und als er in dieſer Beziehung auf den Zukünftigen auch durch denſelben ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſein konnte. Auf dieſe Weiſe daher läßt ſich auch eine Rechtfertigung um Chriſti willen vor Chriſto annehmen, analog der Seligkeit in dem Mitgefühl mit der Zukunft, mithin zerſtreute Elemente der Kirche, aber nicht die Kirche ſelbſt. Stellt man hingegen ſtatt dieſer Behauptung, daß es vom Anfang des menſchlichen Geſchlechtes an eine wahre Kirche gegeben habe, nur die auf, daß es von Anfang an keinen andern Urheber der Seligkeit für die Menſchen und keinen andern Grund des göttlichen Wohlgefallens an den Menſchen gegeben habe als Chriſtum, ſo giebt es gegen dieſe nichts zu erinnern.

511

Drittes Hauptſtükk.

Von der Vollendung der Kirche.

§. 157. Da die Kirche in dem Verlauf des menſchlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: ſo hat die Darſtellung ihres vollendeten Zuſtandes unmittelbar nur den Nuzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern *ſollen.*

1. In dem heiligen Geiſt, als dem gemeinſamen Lebensprincip der Kirche liegt an und für ſich der zureichende Grund zu dieſer Vollendung; allein da ſeine Wirkſamkeit dem Geſez des zeitlichen Lebens unterworfen iſt, ſo kann jene Vollendung nur eintreten, wenn aller Widerſtand ſo überwunden iſt, daß es in dem Gebiet ſeiner Wirkſamkeit nichts zeitlich gegenwirkendes mehr giebt, alſo alle Einwirkungen der Welt auf die Kirche erſchöpft ſind. Dazu müßte zuerſt vorausgeſezt werden, daß das Chriſtenthum ſich über die Erde verbreitet habe [1], und zwar ſo, daß keine andere Glaubensweiſe mehr als organiſirte Gemeinſchaft beſtehe. Denn ſo lange dieſe veralteten und unvollkommnen Religionsformen noch neben dem Chriſtenthum beſtehen und ſich neben der Kirche erhalten wollen, wird auch den Anhängern derſelben ihr Charakter ſo tief eingeprägt ſein, daß ſie einzeln oder in Maſſe vom Chriſtenthum ergriffen manches verunreinigende auch unbewußt mit hinübernehmen, woraus ſich Spaltungen und Irrthümer entwikkeln. Da uns nun unſer Selbſtbewußtſein bezeugt, daß die Entſtehung des Glaubens an den Erlöſer im allgemeinen durch nichts beſonderes bedingt iſt, ſondern nur durch das gemeinſame in Allen erwekkbare Bewußtſein der Sünde, und durch die wegen der Selbigkeit der menſchlichen Natur auch allgemeine 512
Fähigkeit, einen ſpecifiſchen Eindrukk vom Erlöſer zu bekommen: ſo hoffen wir, daß dieſe Verbreitung ſich in dem Maaß beſchleunigen wird, als die Herrlichkeit des Erlöſers ſich in der Kirche ſelbſt immer deutlicher abſpiegelt [2]. Die Möglichkeit, läßt ſich daher nicht läugnen, daß dies noch im Verlauf der menſchlichen Dinge erfolge; aber die Erzeugung hört während derſelben nicht auf, und die Sünde entwikkelt ſich in jedem Geſchlecht aufs neue. Mithin geſezt auch, daß die Gewalt der Sünde je weiter hin um deſto mehr zurükkgedrängt und um deſto leichter gebrochen werde: ſo nimmt doch die Kirche auf dieſe Weiſe immer wieder

[1] Röm. 11, 25. 26.
[2] Epheſ. 1, 22. 23. u. 2, 21. 22.

Welt in ſich auf, ſteht daher auch immer in dem bisher beſchriebenen Conflict, und iſt daher niemals vollendet. In dieſem Zuſtande nun pflegt ſie die ſtreitende Kirche genannt zu werden, weil ſie ſich theils gegen Welt zu vertheidigen hat, theils Welt muß zu erobern ſuchen; wogegen ſie eben deshalb im Zuſtand der Vollendung gedacht die triumphirende heißt, weil dann was in dieſem Sinne Welt war ganz in ſie verſchlungen und nicht mehr als ihr Gegenſaz da iſt.

2. Streng genommen kann uns alſo auf unſerm Standpunkt keine Lehre von der Vollendung der Kirche entſtehen, da unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein gradezu nichts über dieſen uns ganz unbekannten Zuſtand ausſagen kann. Denn da wir Chriſtum auch als das Ende der Weiſſagung anerkannt haben [1], ſo liegt ſchon darin, daß auch die Kirche keine Gabe des Geiſtes anerkennt eine Zukunft vorzubilden, auf welche — weil ganz jenſeit aller menſchlichen Dinge liegend — unſere Thätigkeit gar keinen Einfluß ausüben kann, ja deren Bild wir aus Mangel aller
513 Analogie ſchwerlich richtig zu faſſen oder ſicher feſtzuhalten vermöchten. Wenn nun dennoch dieſe Vorbildungen einen großen Raum einnehmen in der Kirche: ſo liegt uns doch ob, ehe wir ihre Ausſchließung aus unſerer Darſtellung ausſprechen, nach der Quelle derſelben zu fragen. Zuerſt nun iſt hier auf die neuteſtamentiſchen Weiſſagungen von der Vollendung der Kirche zu verweiſen, die wir doch jedenfalls alle auf weiſſagende Aeußerungen Chriſti zurükkführen müſſen. Wenn nun dieſe nach den Regeln der Kunſt würden zu behandeln ſein, und doch immer nicht eigentliche Glaubensſäze ſondern nur Säze ſein würden, die wir auf Zeugniß annehmen, die aber nicht in einem ſo nahen Zuſammenhang mit unſerm Glauben ſtehen wie die ähnlichen die Perſon des Erlöſers betreffenden, ſo werden wir ihnen auch ſchwerlich und immer nur inſofern, als ſie den Erlöſer und un-

[1] S. §. 103, 3.

ſer Verhältniß zu ihm betreffen, einen Ort in der Glaubenslehre einräumen können. Allein wenn dieſe Säze auch nicht Glaubensſäze ſind, inſofern ihr Inhalt als unſer Faſſungsvermögen überſteigend keine Beſchreibung unſeres wirklichen Selbſtbewußtſeins iſt: ſo ſtellt ſich die Sache doch anders, wenn wir abſehend davon, daß ſie uns jenſeit unſerer Zuſtände hinausführen, dabei ſtehen bleiben, daß ſie nichts von demjenigen enthalten dürfen, was in unſern jezigen Zuſtänden von den Einwirkungen der Welt herrührt. Daß dieſe, auch weiter als die Mitwirkung eines Jeden dazu reicht, eingeſchränkt werde, iſt immer der Gegenſtand unſeres Gebetes, und die vollendete Kirche iſt ſonach der Ort der vollſtändigen Erhörung deſſelben. So demnach wurzelt dieſe Vorſtellung in unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein als die unter ganz unbekannten und nur ſchwankend vorſtellbaren Bedingungen fortbeſtehende Gemeinſchaft der menſchlichen Natur mit Chriſto, aber als die, welche allein völlig frei von allem, was in dem Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt ſeinen Grund 514
hat, gedacht werden kann.

§. 158. Wie in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti auch der Glaube an das Fortbeſtehen der menſchlichen Perſönlichkeit ſchon mit enthalten iſt; ſo entſteht hieraus dem Chriſten die Tendenz, den Zuſtand nach dem Tode vorzuſtellen.

1. Die Meinung unſeres Sazes kann nicht ſein, als ob der Glaube an die Fortdauer der Perſönlichkeit nach dem Tode, oder wie wir es gewöhnlich auszudrükken pflegen an die Unſterblichkeit der Seele, auf dieſem Wege entſtanden wäre, da ſich die Spuren deſſelben ja überall vorfinden, und namentlich zu den Zeiten Chriſti und der Apoſtel dieſer Glaube unter dem jüdiſchen Volk vorherrſchend war; ſondern nur, daß derſelbe ohne dieſen Zuſammenhang keinen Ort in unſerer chriſtlichen Glaubenslehre

finden könnte. Wie denn auch alles bisherige ganz ohne Zusammenhang mit demſelben iſt dargeſtellt und nachgewieſen worden, und nur ein einziger auch nicht unmittelbarer Glaubensſaz, der von der Himmelfahrt Chriſti, weiſet auf denſelben hin. So daß wer ſein chriſtliches Selbſtbewußtſein in unſerer bisherigen Darſtellung abgebildet gefunden hat, auch zugeben muß, daß, die Thatſachen des Chriſtenthums und unſere Kunde von denſelben vorausgeſezt, aus dem der Erlöſung bedürftigen Bewußtſein der Sünde der Glaube an den Erlöſer ſich ſo wie er hier beſchrieben iſt entwikkeln kann, und aus demſelben die Mittheilung der Seligkeit Chriſti in jedem auch dem lezten Augenblikk des Lebens, auch wenn wir keine Vorſtellung hätten von einem Zuſtande nach dem Tode. Sonach ſtellt ſich ſehr natürlich die Frage, ob und
515 auf welchem Wege dieſer Glaube, wenn der Erlöſer ihn nicht aufgenommen und ſanctionirt hätte, in Verbindung mit unſerm frommen Selbſtbewußtſein würde gekommen ſein. Und hiezu zeigt ſich nur eine zwiefache Möglichkeit. Entweder die Fortdauer der Perſönlichkeit wäre durch die Thätigkeiten des Erkennens alſo auf dem Wege des objectiven Bewußtſeins als Wahrheit ermittelt worden; oder ſie wäre uns in unſerm unmittelbaren Selbſtbewußtſein urſprünglich mitgegeben, ſei es nun in weſentlicher Verbindung mit dem hier überall zum Grunde liegenden Gottesbewußtſein oder unabhängig von demſelben für ſich. Was nun das erſte betrifft, ſo gehörte dann dieſe Lehre in die höhere Naturwiſſenſchaft, und die Gewißheit davon könnte nur bei denen ſein, welche ſich des Verfahrens dieſer Wiſſenſchaft bemächtiget haben, ſo daß Andere ſie nur von dieſen hätten aus der zweiten Hand. Dieſes aber iſt offenbar nicht die Lage der Sache; vielmehr iſt nicht zu läugnen, daß er auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet von Einigen immer wieder aufs neue eben ſo lebhaft iſt angefochten worden, wie Andere ihn vertheidigt haben. Ja wer die ſogenannten Vernunftbeweiſe für die Unſterblichkeit näher betrachtet, wird ſchwerlich glauben können, daß die Vorſtellung ſelbſt ein Erzeugniß dieſes Gebietes ſei; ſondern ſie war

anderwärts her irgendwie gegeben, und die Wiſſenſchaft ſuchte nun ſie mit ihren übrigen Ergebniſſen in Verbindung zu bringen, und ein ſolches Verfahren mußte der Natur der Sache nach auch immer angreifbar bleiben. Daher kann die Glaubenslehre nie berechtigt ſein, dieſe Beweiſe zu adoptiren, wenn ſie von der Vorſtellung der Unſterblichkeit einen weiteren Gebrauch machen will, noch weniger aber verpflichtet, ſie zu prüfen und ihre Mängel zu ergänzen; ſondern ſie müßte erſt die wiſſenſchaftliche Feſtſtellung erwarten, bis dahin aber die Sache dahingeſtellt ſein laſſen, indem ſich ſonſt die Glaubenslehre von einer philoſophiſchen Anſicht, welcher noch widerſprochen wird, abhängig machte. — Was nun das andere betrifft: ſo wäre es, wenn der Glaube an die Unſterblichkeit mit dem Gottesbewußtſein im allgemeinen zuſammenhinge, ein großer Fehler, daß wir denſelben nicht gleich dort entwikkelt hätten. Allein dieſer Fehler würde ſich auch ſchon bemerklich gemacht und gerächt haben, welches doch nicht der Fall geweſen iſt; und eben dieſes kann uns nicht im Voraus geneigt machen, einen ſolchen Zuſammenhang anzunehmen. Es giebt zwar allerdings ein unfrommes Läugnen der Unſterblichkeit, welches mit der Gottesläugnung zuſammenhängt, wie beide der materialiſtiſchen oder atomiſtiſchen Denkungsart angehören; allein es giebt eben ſo auch ein ganz anderes Entſagen auf die Fortdauer der Perſönlichkeit, welches weit entfernt die geiſtigen Thätigkeiten nur als eine Erſcheinung des Stoffs anzuſehen und den Geiſt dem Stoff unterzuordnen, vielmehr ganz eigentlich den Geiſt als die den lebendigen Stoff hervorbringende und ſich anbildende Kraft anſieht. Denn von hier aus läßt ſich auf gleiche Weiſe behaupten, einerſeits daß das Gottesbewußtſein das Weſen jedes im höheren Sinne ſelbſtbewußten oder vernünftigen Lebens conſtituire, auf der andern Seite aber auch, daß wenn der Geiſt in dieſer Productivität weſentlich unſterblich iſt, doch die einzelne Seele nur eine vorübergehende Action dieſer Productivität iſt, mithin eben ſo weſentlich vergänglich; wie denn auch jede außerhalb der beſtimmten Entwikkelungspunkte und der

bestimmten Region des menschlichen Seins, der sie angehört, ihre Bedeutung verlieren würde. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte. Hiezu nun kommt noch, daß es allerdings einen dem Geist der Frömmigkeit überhaupt entsprechenden Glauben an die persönliche
517 Fortdauer giebt, welcher nämlich das Vorhandensein des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele als den Grund ansieht, weshalb sie nicht könne das allgemeine Loos der Vergänglichkeit theilen; aber es giebt auch eben so einen nicht frommen. Denn wie sollte dieser Glaube irgend mit dem Gottesbewußtsein verwandt sein, wenn er lediglich von dem, wenngleich bis auf einen gewissen Grad veredelten Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalt ausgeht. Und das ist doch der Fall allemal, wenn die Unsterblichkeit postulirt wird um der Vergeltung willen, indem vorausgesezt wird, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommnen Glükkseligkeit zu gelangen. Muß daher zugestanden werden, daß es eine Art giebt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewußtsein durchdrungen sein kann, als bei einer Art sie aufzunehmen: so kann ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewußtsein an sich nicht mehr behauptet werden.

2. Wohl aber läßt sich behaupten, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt. Denn wenn dieser sich selbst eine solche zuschreibt in allem, was er von seiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt: so folgt, da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, indem er nur als solche auch mit seinen Jüngern Gemeinschaft haben konnte, daß — vermöge *der Selbigkeit* der menschlichen Natur in ihm und in uns —

daſſelbe auch von uns gelten muß. So einleuchtend indeß dieſes auch ſcheint, muß doch unterſucht werden, ob auch hiergegen Einwendungen möglich ſind und was für welche, ſei es nun gegen die Richtigkeit der Vorausſezung oder gegen die Rechtmäßigkeit der Folgerung. Einwendungen der erſten Art könnten ſich nur auf eine abweichende Erklärung der Reden Chriſti beziehen, und inſofern wären ſie auch hier gar nicht zu beurtheilen, ſondern 518
fielen der Auslegungskunſt anheim. So viel indeß wäre hier zu ſagen, daß wenn jemand mit guter Treue behaupten wollte, alle hieher gehörigen Reden Chriſti ſeien irgendwie bildlich und uneigentlich zu verſtehen, und er ſchreibe ſich darin gar keine perſönliche Fortdauer zu, hiebei ein Glaube an Chriſtum, ſo wie er hier dargeſtellt worden, allerdings möglich bliebe — denn wenngleich die eben beſchriebene Verzichtleiſtung auf die perſönliche Fortdauer dann etwas gemeinſames zwiſchen Chriſto und uns wäre, würde doch der eigenthümliche Unterſchied zwiſchen Chriſto und uns deshalb nicht nothwendig aufgehoben — daß aber dennoch eine gänzliche Umgeſtaltung des Chriſtenthums daraus hervorgehen müßte, wenn eine ſolche Auslegungsweiſe jemals ſollte in der Kirche geltend werden und dem chriſtlichen Glauben zum Grunde liegen. Und darin liegt ſchon, daß wir nicht vorausſezen, eine ſolche Auslegung könne mit guter Treue gemacht werden. Nicht viel anders wäre die Sache, wenn jemand die Rechtmäßigkeit der Folgerung aus dem Grunde in Zweifel ziehen wollte, weil, wenn Chriſtus ſich auch perſönliche Fortdauer zuſchreibt, er ſich dieſes nur aus dem herrſchenden Glauben angeeignet habe ohne beſtimmte eigne Ueberzeugung, und auch nur auf dieſelbe Weiſe wie in ähnlichen Fällen Gebrauch von dieſer Meinung mache; ſo daß ſeine Aeußerungen hierüber nicht zu denen gehören würden, welche mit ſeiner Gewißheit über ſeine Würde und ſeine Beſtimmung ſo zuſammenhängen, daß ohne ſie mit aufzunehmen an beides nicht könne geglaubt werden. Denn auch das würde ſchwerlich jemand redlicherweiſe behaupten können, daß Chriſtus auch nur eben ſo ohne eigne Ueberzeugung doch die sadducäiſche

Anſicht von ſich gewieſen, und daß ſein Glaube an den unwiderſtehlichen Fortgang ſeines Wortes unabhängig geweſen ſei von dem an die Fortdauer ſeiner Perſönlichkeit. Wenn nun eine feſte Ueberzeugung Chriſti hievon nicht abgeläugnet wird, ſo könnte
519 nur noch eingewendet werden wollen, daß aus der Fortdauer ſeiner Perſönlichkeit, die wir dann mit ihm glauben müßten, nichts folge für die unſrige, ſofern nämlich die ſeinige nur beruhe auf dem was ihm eigenthümlich iſt, auf der nur ausſchließend ſeine menſchliche Perſon bildenden Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, und man daher ſagen müßte, grade weil und inſofern als der Erlöſer unſterblich ſei, ſeien es alle andere Menſchen nicht. Allein dieſe Erklärung würde auf eine beſondere Weiſe freilich aber doch immer doketiſch ſein. Denn der Unterſchied zwiſchen einer unſterblichen und einer ſterblichen Seele kann nicht darin allein beſtehen und ſich dadurch allein kundgeben, daß irgendwann die eine wirklich ſtirbt, ſondern ſchon immer und in jeder Beziehung müſſen die Thätigkeiten und Zuſtände der einen andere ſein, als die der anderen. Daher wenn des Erlöſers Seele eine unvergängliche wäre, die unſrigen aber wären vergänglich: ſo könnte nicht mit Recht geſagt werden, daß er als Menſch uns in allem gleich wäre ausgenommen die Sünde. Denn wenn man ſagen wollte, es ſei die Natur der menſchlichen Seele allerdings urſprünglich geweſen unſterblich zu ſein, allein die Uebertragung der Sünde auf jede mache ſie ſterblich: ſo läge doch darin, daß das ganze urſprüngliche Werk Gottes durch die Sünde zerſtört ſei, und ein anderes an die Stelle getreten. Daher wir auch die Theilung von der Hand weiſen müſſen, welche Einige annehmen wollen, daß nämlich zwar alle Seelen durch die Sünde ſterblich werden und im Tode mit dem Leibe untergehen, die Gläubigen aber erhielten durch die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto Antheil an der Unſterblichkeit und drängen mit ihm durch den Tod hindurch ins Leben. Denn entweder geht dies auf eine dem Geiſt nach manichäiſche Vorausſezung zurükk, daß *nämlich* diejenigen, welche nicht zur Lebensgemeinſchaft mit Chriſto

gelangen, auch ſchon überhaupt nicht konnten unſterblich werden; oder wenn die andern ihnen der Natur nach gleich ſind, ſo müßte 520
durch die Wiedergeburt auch die Natur eine ganz und gar andere geworden ſein. Es bleibt alſo nichts andres übrig, als daß, wenn wir die Ausdrükke des Erlöſers über ſeine ewige perſönliche Fortdauer, ſo wie es ſeine Jünger unläugbar thaten, mit zu ſeiner vollkommnen Wahrheit rechnen, dann auch alle vom menſchlichen Geſchlecht dieſe Fortdauer zu erwarten haben. Auch ſo aber bleibt der Erlöſer allerdings der Vermittler der Unſterblichkeit, nur nicht für diejenigen allein, die hier ſchon an ihn gläubig werden, ſondern für Alle ohne Ausnahme. In dem Sinn nämlich, daß wenn der menſchlichen Natur nicht die perſönliche Unſterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur zu einer ſolchen Perſönlichkeit, wie die des Erlöſers nicht möglich geweſen wäre; und umgekehrt daß, weil Gott beſchloſſen hatte durch ſolche Vereinigung die menſchliche Natur zu vollenden und zu erlöſen, deshalb auch ſchon immer die menſchlichen Einzelweſen dieſelbe Unſterblichkeit an ſich tragen mußten, deren der Erlöſer ſich bewußt war. Dies iſt die wahre chriſtliche Sicherheit dieſes Glaubens; jede andere Gewährleiſtung dafür, wenn ſie auch anſchaulicher wäre, als ſich nach den bisherigen Verſuchen erwarten läßt, bliebe doch dem Chriſten als ſolchem fremd, bis etwa dieſer Glaube zu denjenigen Vorſtellungen gehören wird, welche die vollkommene allgemeine menſchliche Ueberzeugung conſtituiren.

3. Dieſer Glaube nun iſt zwar natürlicherweiſe von einem Beſtreben begleitet, über den Zuſtand der Perſönlichkeit nach dem Tode eine anſchauliche Vorſtellung zu bilden und feſtzuhalten allein wir können durchaus keinen Anſpruch darauf machen, daß uns dies bis auf einen gewiſſen Punkt gelingen werde. Denn die Frage über die Bedingungen jenes Daſeins, deren Kenntniß doch jeder anſchaulichen Vorſtellung zum Grunde liegen müßte, iſt eine rein kosmologiſche, und Raum und Räumlichkeiten ſind 521

ſo nahe verwandt mit Zeit und Stunde, daß ſie auch eben ſo außer dem Gebiet der Mittheilungen liegen, die der Erlöſer uns zu machen hatte. Daher ſind auch ſeine Andeutungen alle [1] theils rein bildlich, theils ſo unbeſtimmt in Bezug auf alles übrige gehalten, daß auch nichts weiteres daraus zu entnehmen iſt, als was für jeden Chriſten in jeder Vorſtellung von einem Zuſtande nach dem Tode ſo ſehr das weſentliche iſt, daß ſie ihm ohne dieſes nur eine Verdammniß ſein könnte, nämlich die Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöſer. Eben ſo iſt, was die Apoſtel darüber ſagen, nur als Ahndung und mit dem Geſtändniß eines Mangels an beſtimmter Erkenntniß ausgeſprochen. So wahr es alſo auch ſein mag, daß jeder Augenblikk unſeres gegenwärtigen Lebens als ſolcher um deſto vollkommner iſt und beſonnener, je vollſtändiger und klarer ihm Vergangenheit und Zukunft eingebildet ſind: ſo dürfen wir uns nicht darauf einrichten, unſere Zwekkbegriffe irgend durch Vergegenwärtigung der künftigen Lebensform beſtimmen zu wollen. Wol aber müſſen wir uns hüten, nicht ſolchen Verſuchen hierzu, die aus dem Intereſſe des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins an der Fortdauer der Perſönlichkeit herrühren, und mithin, wenn auch edler als die jüdiſchen und mohamedaniſchen, doch immer auch ſinnlich ſind, als ob ſie aus unſerm chriſtlichen Glauben entſtanden wären, einen Einfluß einzuräumen, der nur zu leicht dem chriſtlichen Glauben und Leben nachtheilig werden, und uns alſo die Gegenwart verderben kann. Daher werden wir es, was die Vorſtellung vom künftigen Leben betrifft, vornehmlich mit einer vorſorglichen Prüfung der von Andern aufgeſtellten Säze und der herrſchend gewordenen Meinung zu thun haben.

522 §. 159. Die Löſung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zuſtand der Seelen im künftigen

[1] Die Ausſprüche, welche ich hier meine ſind allbekannt, und zu zahlreich um ſie einzeln anzuführen.

Leben darzuſtellen, wird verſucht in den kirchlichen Lehren von den lezten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden.

1. Der deutſche Ausdrukk, der aber ziemlich allgemein angenommen iſt, hat etwas befremdendes, was ſich in dem Worte Eſchatologie mehr verbirgt, indem der Ausdrukk Dinge uns ganz aus dem Gebiet des inneren Lebens, mit dem wir es doch allein zu thun haben, hinauszuführen droht; und es liegt auch darin allerdings ein Zeichen, daß hier zugleich etwas angeſtrebt wird, was durch wirkliche Glaubensſäze in unſerm Sinne des Wortes nicht könnte erreicht werden. Gemein haben beide Ausdrükke dieſes, daß wenn der Anfang einer ganz neuen und ewig währenden geiſtigen Lebensform als das lezte von unſerm Standpunkt aus dargeſtellt wird, jene unendliche Währung alsdann nur als das Ende der im Vergleich mit derſelben faſt verſchwindenden Zeitlichkeit erſcheint. Dies läßt ſich nur durch die Anwendung des Vergeltungsbegriffes rechtfertigen, welcher daher auch dominirt. Wogegen wenn man dieſelbe unendliche Währung als die weitere Entwikklung des hier begonnenen neuen Lebens betrachtet, alsdann die kurze Zeitlichkeit nur als der vorbereitende und einleitende Anfang von ihr erſcheint. Jene den Vergeltungsbegriff vor ſich hertragende Betrachtungsweiſe ſtüzt ſich vornehmlich auf die Stellen, in denen Chriſtus ſich als denjenigen darſtellt, dem das Gericht übertragen ſei; dieſe auf dem Entwikklungsbegriff beruhende hingegen auf die, worin er ſagt, daß er gekommen ſei ſelig zu machen. Unläugbar iſt dieſe lezte Betrachtungsweiſe in genauerem Zuſammenhang mit der Ahndung der 523
perſönlichen Fortdauer, wie ſie in dem Selbſtbewußtſein des Chriſten kann nachgewieſen werden; wogegen die erſtere mehr der Vorſtellung von der Vollendung der Kirche entſpricht, welche, um ſich an irgend einen Punkt unſeres jezigen Geſammtlebens anzuſchließen, eine Ausſcheidung alles deſſen was Welt iſt auch aus dem äußeren Zuſammenhang mit der Kirche fordert. Und ſo ge-

hören die Lehrsäze von den lezten Dingen diesen beiden Aufgaben gemeinschaftlich an; denn jeder bezieht sich auf beide. Wollten wir uns eine christliche Vorstellung machen von einem Zustande nach diesem Leben, sie entspräche aber nicht zugleich der von dem vollendeten Zustand der Kirche: so würden wir nicht glauben können, mit dieser das lezte gesagt zu haben, sondern annehmen müssen, daß noch eine Entwikklung bevorstehe, welche die Kirche vollende. Und umgekehrt, dächten wir die Vollendung der Kirche noch in dem gegenwärtigen Verlauf der menschlichen Dinge eintretend: so müßten wir für den Zustand nach dem Tode noch irgend etwas hinzudenken, um ihm einen eigenthümlichen Gehalt zu geben; aber dazu könnte aus unserm christlichen Selbstbewußtsein der Stoff nicht genommen werden, denn in diesem liegt nichts anderes. Darum lag es in der Natur der Sache beide Momente so zusammenzuziehen, die Vollendung der Kirche, die wir uns in diesem Leben doch nicht als möglich denken können, in jenes verlegt, welches wir uns doch denken müssen, und die Vorstellung von jenem Leben, wie die Gemeinschaft mit Christo doch die Grundlage derselben ist, ausgefüllt durch den vollendeten Zustand der Kirche, damit die neue Lebensform sich auf eine entscheidende Weise über die jezige erhebe. — Allein wir sind dennoch nicht im Stande, das Zusammentreffen beider Momente darzustellen oder Gewähr dafür zu leisten. Denn soll die vollendete Kirche doch nicht nach Analogie der streitenden gedacht werden: so wissen wir
524 auch nicht, ob wir ein ineinandergreifendes Zusammenleben und Wirken, wovon kein eigentlicher Zwekk vorliegt, in jenes Leben hineindenken sollen. Wollen wir uns hingegen das künftige Leben nach der Analogie mit dem jezigen als eine steigende Entwikklung denken: so müssen wir doch zweifeln, ob in der vollendeten Kirche noch eine solche möglich ist. Und so scheint die Lösung beider Aufgaben nirgend genau zusammenzutreffen. Dasselbe begegnet uns, wenn wir uns an die Andeutungen der Schrift halten. Hier findet sich manches, was als Darstellung der vollendeten Kirche gesagt ist, aber nicht so, daß wir gewiß behaup-

ten könnten, es ſolle erſt nach dem Ende aller irdiſchen Dinge geſezt ſein [1], weswegen auch von Alters her viele Chriſten eine vollendete Kirche noch hier auf Erden erwartet haben. Anderes hingegen ſoll mehr das Leben nach dem Tode darſtellen [2]; aber ob es auch eine Darſtellung der vollendeten Kirche ſei, könnte man bezweifeln.

2. Daher nun können wir auf keine Weiſe den folgenden Säzen, welche von den lezten Dingen handeln, denſelben Werth wie unſern bisherigen Lehrſäzen beilegen. Das iſt allerdings nicht zu läugnen, daß indem wir uns unſeres geiſtigen Lebens als mitgetheilter Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti bewußt ſind, darin ſchon dieſes liegt, daß das vollkommene überall allein das urſprünglich wahre ſei, das unvollkommene aber nur durch jenes, und dies iſt zugleich der Glaube an die Realität der vollendeten Kirche, aber nur als wirkſame treibende Kraft in uns, welche in allen die Kirche fördernden Lebensmomenten das eigentlich handelnde iſt. Aber mit Aufhebung des unſerm Selbſtbewußtſein unvertilgbar mitgegebenen Unterſchiedes zwiſchen dem innern Princip und der äußeren Erſcheinung, dieſes wirkſame Princip zugleich als ein immer doch irgendwie räumlich und zeit- 525
lich erſcheinendes Daſein zu denken, das iſt nicht eben ſo begründet. Auf gleiche Weiſe liegt ſchon in der Gleichſezung aller menſchlichen Einzelweſen mit Chriſto, daß die allgemeine Ahnung von der Unvergänglichkeit des Geiſtes auch in der Form des Einzelweſens dem Chriſten zur Gewißheit wird; allein eine Art und Weiſe dieſe Fortdauer vorzuſtellen iſt darin keineswegs auch enthalten. Vielmehr vermögen wir ſie eben ſo wenig in der Form der ins unendliche fortgehenden Entwikklung, als in der einer ſich ſelbſt gleich bleibenden Vollendung wirklich zu vollziehen, indem unſere ſinnliche Einbildungskraft dazu nicht hinreicht. Wollten wir hingegen dieſe Säze, abgeſehen von ihrer Quelle in un-

[1] Joh. 5, 54—58. Ap. Geſch. 1, 6. 7. Epheſ. 4.

[2] 1 Kor. 15, 23 flgd. Phil. 3, 21.

ſerm Selbſtbewußtſein, als ſolche behandeln, welche wir auf das Anſehn der Schrift annehmen: ſo können ſie auch hier nicht mit der Lehre von der Auferſtehung Chriſti verglichen werden, wobei es ſich um Ausſagen der Jünger über eine in der genaueſten Beziehung auf ihren Beruf ſtehende Thatſache handelt. Denn freilich wenn wir Zeugniſſe hätten, woraus ſich auf eine ſolche Weiſe, daß wir es in uns nachbilden könnten, erſehen ließe, wie Chriſtus beide Vorſtellungen in ſich ausgebildet gehabt: ſo würden wir mit vollkommner Zuverſicht uns ſein Selbſtbewußtſein anzueignen ſuchen, wenn wir ihm auch auf dieſem Gebiet nur ein vollkommen entwikkeltes und von allem in der Sünde begründeten Schwanken gelöſtes menſchliches Ahndungsvermögen zuſchreiben wollten. Allein eine ſolche Ableitung dieſer Säze bietet ſich ebenfalls nicht dar. Denn wir finden nirgend eine zuſammenhängende unzweideutige Behandlung dieſer Gegenſtände, welcher unverkennbar die Abſicht zum Grunde läge, beſtimmte Belehrungen darüber zu ertheilen. Vielmehr iſt in allen einzelnen Aeußerungen theils der Gegenſtand ſtreitig, theils die Zeichnung unbeſtimmt gehalten und die Auslegung auf mancherlei Weiſe unſicher. Daher iſt uns nichts übrig, als daß wir diejenige Vorſtellungsweiſe,
526 die ſich von jeher in der Kirche geltend gemacht hat, und ohne eine neue Durchprüfung auch in unſere Bekenntnißſchriften übergegangen iſt, nur als Verſuche eines nicht hinreichend unterſtüzten Ahndungsvermögens unter dem Namen prophetiſche Lehrſtükke mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen aufführen; indem wir im voraus bevorworten, daß bei etwanigen neuen Geſtaltungen dieſer Lehren, die Fantaſie — der doch alles anheim fällt, was unſerem dermaligen Erfahrungskreiſe fremd als Gegenſtand einer möglichen künftigen aufgeſtellt wird — um eine chriſtliche zu bleiben ſich unter den Schuz der Auslegungskunſt ſtellen müſſe, und nur den von dieſer dargebotenen Stoff zu verarbeiten habe, ohne ſich einem Spiel der Willkühr oder vermeintlichen neuen Offenbarungen zu überlaſſen.

3. Unter dieſen Umſtänden iſt auch an eine eigentliche Con-

ſtruction dieſer Säze in einem geſchloſſenen Zuſammenhang nicht zu denken; ſondern wir müſſen uns begnügen, indem wir ihren Inhalt im allgemeinen als bekannt voraus ſezen, durch die Sache ſelbſt zu bewähren, daß es mit ihnen keine andere als die nachgewieſene Bewandniß hat, indem überall jene beiden Punkte, perſönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche, auf einander bezogen in einem ſinnlich aufzufaſſenden Bilde dargeſtellt werden wollen. Darum wird zunächſt die Fortdauer der Perſönlichkeit vorzüglich als Aufhebung des Todes dargeſtellt unter dem Bilde der Auferſtehung des Fleiſches. Die Vollendung der Kirche aber wird auf zwiefache Weiſe dargeſtellt, zuerſt ſofern ſie dadurch bedingt iſt, daß von Seiten derer, die nicht zur Kirche gehören, keine Einflüſſe mehr auf die Kirche möglich ſind, wird ſie als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen eingeleitet durch das jüngſte Gericht. Sofern ſie aber im Gegenſaz gegen die ſtreitende Kirche alle Wirkſamkeit der Sünde und alle Unvollkommenheit in den Gläubigen völlig ausſchließt, wird ſie dargeſtellt als die ewige Seligkeit. Da aber die Fortdauer der Perſönlichkeit und ſo auch die Auferſtehung des Fleiſches als ſich über das ganze menſchliche Geſchlecht erſtrekkend aufzufaſſen war, mithin auch eine Art zu ſein der von den Gläubigen ausgeſchiedenen aufgeſtellt werden mußte: ſo ſteht — ebenfalls durch das jüngſte Gericht eingeleitet — der ewigen Seligkeit gegenüber die ewige Verdammniß der Ungläubigen. Es leuchtet aber von ſelbſt ein, daß wir dieſes Bild, da ja kein Gegenſtand unſerer künftigen Erfahrung dadurch vorgebildet wird, nicht zu einem beſonderen Lehrſtükk ausprägen, ſondern es nur als den Schatten der Seligkeit oder als die dunkle Seite des Gerichts behandeln können. Zu Einem ſinnlichen Ganzen aber zuſammengefügt werden dieſe einzelnen Bilder dadurch, daß die neue Form des Daſeins bedingt wird durch die Wiederkunft Chriſti, auf den ja alles zurükkgeführt werden muß, was zur Vollendung ſeines Werkes gehört. Daher ſcheint es am natürlichſten mit dieſer alles andere einleitenden Wiederkunft Chriſti zu beginnen, damit ſich von die- 527

ſer aus und in Beziehung auf ſie das übrige in ſeiner natürlichen Folge entwikkle.

Erſtes prophetiſches Lehrſtükk.

Von der Wiederkunft Chriſti.

§. 160. Da die Jünger Chriſti die tröſtlichen Verheißungen ſeiner Wiederkehr [1] nicht konnten durch die Tage ſeiner Auferſtehung für erfüllt halten, ſo erwarteten ſie dieſe
528 Erfüllung am Ende der irdiſchen menſchlichen Dinge [2]. Da ſich nun an dieſes zugleich die Scheidung der Guten und Böſen knüpft: ſo lehren wir eine Wiederkunft Chriſti zum Gericht.

Symb. Roman. ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. — Symb. Nic. καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσαι τέλος. — Lediglich auf jenes bezieht ſich das Augsb. Bek. Art. 3. Viel weiter ausgeführt Expos. Simpl. XI. p. 28. Ex coelis autem idem ille redibit in judicium etc. — Conf. Belg. XXXVII. p. 196. Credimus . . dominum nostrum J. Chr. a coelo corporaliter et visibiliter sicut ascendit magna cum gloria et majestate venturum, ut se vivorum atque mortuorum declaret iudicem.

1. Aus den Tagen der Auferſtehung Chriſti haben wir keinen Bericht, daß er ähnliche Verheißungen wiederholt habe [3]; vielmehr redet er nur von ſeinem Eingehen in ſeine Herrlichkeit und verweiſet ſeine Jünger an ſeine geiſtige Gegenwart [4]. Doch

[1] Nach Abrechnung aller ganz offenbar paraboliſchen Stellen finden wir dergleichen Matth. 16, 27. 28. 24, 20 ꝛc. 25, 31 ꝛc. Mark. 13, 26 ꝛc. Luk. 21, 27. 28. Joh. 14, 3. 18. 16, 16.

[2] 2 Kor. 5, 1—10. 2 Theſſ. 1, 7—10. 2, 8. 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5—7. 13. 2 Petr. 3, 10 ꝛc.

[3] Denn Joh. 21, 22. 23. iſt wol hiezu nicht beſtimmt genug.

[4] Matth. 28, 20. Luk. 24, 26. Joh. 20, 17.

konnte dieser Umstand den Jüngern kein Bedenken erregen, welches sie veranlaßt hätte jene Verheißungen so zu erklären, als ob sie schon erfüllt wären; denn sie wiesen in ihrem Zusammenhang zu deutlich auf eine solche Wiederkunft Christi hin, bei welcher er sich allen Menschen kund geben würde. Deshalb waren die Jünger einer bestimmten diese Reden Christi buchstäblich deutenden Versicherung [1], wiewol sie ihnen nicht in Christi Namen gegeben ward, so zugänglich, daß hernach, als die Zerstörung Jerusalems eintrat, bei deren bestimmter Vorhersagung Christus auch von 529
seiner Zukunft gesprochen hatte, nicht einmal die Frage unter den Christen gestellt werden konnte, ob etwa alle diese Reden sich auf jene nicht buchstäblich zu verstehende Zukunft Christi beziehen ließen. Daher hat sich denn, nachdem alles chiliastische ausgeschieden worden, sehr bald die Meinung festgestellt und fast allgemein geltend gemacht, die Wiederkunft Christi werde mit dem Ende des gegenwärtigen Zustandes der Erde zusammentreffen.

2. Betrachtet man aber die am allgemeinsten hieher gezogenen und stärksten Stellen dieser Art genauer: so findet sich theils, daß sie — die eine wegen der Zeitangabe die andern wegen der überwiegenden moralischen Anwendung — Verdacht erregen, ob sie auch buchstäblich zu nehmen sind; theils auch, daß, wenn man auch die persönliche Rükkehr buchstäblich nehmen will, doch in demselben Zusammenhang vieles andere vorkommt, was auf keine Weise buchstäblich zu nehmen ist, so daß bei einer solchen Auslegung alle Einheit der Rede verloren geht. Sehen wir aber von dieser buchstäblichen Auslegung ab: so haben wir dann keine biblische Gewährleistung mehr dafür, daß die Wiedervereinigung der Gläubigen mit Christo — welche der wesentliche Inhalt unseres Glaubens an persönliche Fortdauer ist — von einer solchen persönlichen Wiederkunft Christi abhängt, wie denn anderwärts Er selbst von jener redet, ohne dieser zu erwähnen [2]; viel weniger

[1] Ap. Gesch. 1, 11.

[2] Joh. 17, 24

noch dafür, daß mit beiden eine ſolche vorgängige allgemeine Scheidung der Guten und Böſen verbunden ſei, wie denn auch Paulus [1] dieſe ganz übergeht, und daß dieſes durch ein beſtimmtes Wiedererſcheinen Chriſti bewirkte Ereigniß zugleich die Beendigung unſerer gegenwärtigen Lebensform mit ſich bringen werde. Sonach fällt alles, was ſich zu einem beſtimmten Bilde geſtalten will, auseinander, und es bleibt als weſentlicher Gehalt unſeres Sazes, indem wir der leiblichen Gegenwart Chriſti ſeine kräftige Wirkſamkeit ſubſtituiren, daß da die Vollendung der Kirche als Aufhören ihres ſchwankenden Werdens und Wachſens nur durch einen Sprung möglich iſt, und nur unter der Bedingung, daß die Erzeugung aufhöre und das Zuſammenſein der Guten und Böſen aufhöre, dieſer Sprung durchaus nur dürfe angeſehen werden als ein Act der königlichen Gewalt Chriſti. Und dieſes liegt gewiß tief im chriſtlichen Glauben, ſo daß, wenn es ſich auch nicht in jedem von ſelbſt zum beſtimmten Gedanken entwikkelt, ſich doch Jeder angeſprochen findet, ſobald es ihm gegeben wird. Denn iſt in Chriſto das göttliche Weſen mit der menſchlichen Natur bleibend vereinigt: ſo kann auch dieſe Natur nicht an Einem Weltkörper ſo ſchollenfeſt ſein, daß ſie in ſeinen nach kosmiſchen Geſezen erfolgenden Untergang mit verwikkelt ſein müßte; ſondern alles, was ſie betrifft, muß im Zuſammenhang mit dieſer Vereinigung, gedacht und zugleich als eine That derſelben angeſehen werden können. — So geht denn in dieſem Lehrſtükk alles Bildliche, was aber ſchwankend bleiben muß, von dem Intereſſe der perſönlichen Fortdauer aus, was hingegen ſicher aufgeſtellt werden kann, bezieht ſich auf die Vollendung der Kirche.

Zweites prophetiſches Lehrſtükk.

Von der Auferſtehung des Fleiſches.

§. 161. Chriſtus hat nicht nur die unter ſeinem Volk

[1] *1 Kor. 15, 20. flgd. 1 Theſſ. 4, 14. flgd.*

herrſchende Vorſtellung von Auferſtehung der Todten theils in bildlichen Reden [1], theils auch lehrend [2] ſanctionirt, ſondern er ſchreibt auch in ſeinen Reden ſich ſelbſt dieſe Auferweckung zu; und nur dies iſt eine wiewol ganz natürliche und aus verwandten Reden hergenommene weitere Ausbildung dieſer ſeiner Lehre, daß die allgemeine Todtenerweckung den gewöhnlichen Fortgang des menſchlichen Erdenlebens auf eine plözliche Weiſe unterbricht [3]. 531

1. Wir ſind uns ſo allgemein des Zuſammenhanges aller auch unſrer innerlichſten und tiefſten Geiſtesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorſtellung eines endlichen geiſtigen Einzellebens ohne die eines organiſchen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geiſt nur als Seele, wenn im Leibe, ſo daß von einer Unſterblichkeit der Seele im eigenthümlichen Sinn gar nicht die Rede ſein kann ohne leibliches Leben. Wie alſo die Wirkſamkeit des Geiſtes als beſtimmte Seele im Tode aufhört zugleich mit dem leiblichen Leben: ſo kann ſie auch nur wiederbeginnen mit dem leiblichen Leben. Ohnſtreitig aber liegt in der Vorſtellung von der Auferſtehung des Fleiſches noch etwas mehr, nämlich eine ſolche Selbigkeit des Lebens, daß das Leben nach der Auferſtehung und das vor dem Tode eine und dieſelbe Perſönlichkeit conſtituiren; und dies gehörte namentlich auch zu der jüdiſchen Vorſtellung des Gegenſtandes [4]. Offenbar dauert auch die Seele als Einzelweſen für ſich ſelbſt nur fort in der Stätigkeit des Bewußtſeins, welche wiederum uns als bedingt erſcheint durch die Erinnerung, die ihrerſeits eben ſo ſehr als irgend eine

---

[1] Matth. 25, 31 flgd. Joh. 5, 28. 29. 6, 40. 54.

[2] Matth. 22, 30—32.

[3] 1 Kor. 15, 51. 52. 1 Theſſ. 4, 13—18.

[4] Luk. 20, 28—33

andere Geiſtesthätigkeit an das leibliche gebunden iſt, ſo daß wir uns nicht vorſtellen können, wie unter vollkommen anderen
532 leiblichen Verhältniſſen eine ſolche einigende Erinnerung ſich einſtellen könnte, ohne welche doch die Seele für ſich ſelbſt nicht dieſelbe wäre. Allein dieſe Forderung ſcheint wieder zu dem zurükkzuführen, was wir oben ſchon geläugnet haben, nämlich das Gebundenſein des menſchlichen Geiſtes an die Erdſcholle. Denn einestheils iſt jede Organiſation zugleich ein Erzeugniß des Weltkörpers der ſie trägt, und von ſeiner Art und Natur abhängig, daher die Aehnlichkeit des künftigen Leibes mit dem jezigen auch eine Aehnlichkeit beider Welten vorausſezen würde, anderntheils iſt auch die Erinnerung vermöge ihrer organiſchen Seite von der Verwandtſchaft der Eindrükke abhängig, wie denn auch im gegenwärtigen Leben die Erinnerung an einen beſtimmten Zeitraum ſehr erbleicht, wenn die ganze Scene ſich geändert hat. Nimmt man noch hinzu, daß je größer die Vorzüglichkeit jenes Lebens iſt, um deſto weniger auch ein beſtimmter Wille jener Erinnerung zu Hülfe kommen könnte: ſo muß wol zugegeben werden, daß je mehr die Seele auch für ſich ſelbſt ſolle dieſelbe bleiben, um deſto mehr müſſe das künftige Leben eine reine leicht anknüpfende Fortſezung des gegenwärtigen ſein; wobei aber der andre Ausgangspunkt aller dieſer Vorſtellungen nämlich die Vollendung der Kirche zu kurz kommt, als welche in einem ſolchen Leben nicht möglich wäre. Daher nöthigt das leztere Intereſſe uns, damit wir uns von jenem Extrem entfernen, die Aehnlichkeit zwiſchen der künftigen Leiblichkeit und der gegenwärtigen wieder mehr zu beſchränken; und hierin haben die Beſtimmungen ihren Grund, daß der Leib der Auferſtehung unſterblich ſei [1] und ohne Geſchlechtsverrichtung [2]. Durch die erſte Beſtimmung, welche ſchon eine ganz andere Beſchaffenheit der Welt vorausſezt, wird
533 das Intereſſe an der leiblichen Selbſterhaltung aus dem Wege geräumt, welches wir als einen ſo erfolgreichen Keim des Strei-

[1] 1 Kor. 15, 42. [2] Matth 22, 30.

tes zwiſchen Fleiſch und Geiſt erfahren; durch die andere wird außerdem die Vermiſchung der vollendeten Kirche mit neuen durch die Ergänzung entſtehenden Seelen verhütet, indem wir uns die lezteren nicht ohne eine der Entwikklung des Geiſtes voranſchreitende Naturgewalt, mithin nicht ohne Sündhaftigkeit denken können. Allein durch beides leidet offenbar wieder die Selbigkeit der Seele und die Stätigkeit des Bewußtſeins. Denn der unſterbliche Leib muß auch in jedem Moment und jeder Function ſich anders erweiſen als der ſterbliche; und die Seele kann dann auch um ſo weniger den Antheil, den der ſterbliche Leib an der Bildung unſeres jezigen Bewußtſeins hatte, in ſich aufnehmen und als Erinnerung feſthalten. Und was das andere betrifft, ſo können wir uns auf der einen Seite nicht vorſtellen, daß wenn die Geſchlechtsverrichtung aufhört, doch das organiſche Syſtem, worauf ſie beruht, beibehalten bliebe; auf der andern Seite nicht, daß eine männliche Seele und eine weibliche nicht ſollten als ſolche verſchieden ſein; daher denn, wenn wegen veränderter Organiſation jede Seele aufhörte eines von beiden zu ſein, auch keine mehr dieſelbige wäre. Hier leuchtet alſo ein, daß allerdings beide Ausgangspunkte in unſerer Lehre berükkſichtigt worden ſind, daß aber beide in ihren Forderungen nicht zuſammentreffen; indem die Auferſtehung des Fleiſches anders gedacht werden muß, wenn das Individuum vollkommen daſſelbe bleiben ſoll, und anders, wenn ſie ſich insgeſammt in der vollendeten Kirche befinden ſollen. Daher vereinigen ſich die einzelnen Elemente nicht zu einer anſchaulich vollziehbaren Vorſtellung, ſondern dieſe leidet an der Unbeſtimmtheit, welche den eigenthümlichen auch dem Namen, den wir ihnen beigelegt, angemeſſenen Charakter dieſer Lehrſtükke bildet.

2. Die gleichzeitige gemeinſame Auferſtehung Aller ſezt vor- 534
aus, daß die Auferſtehenden ſich ſeit ihrem Tode in einem anderen Zuſtande befunden haben, als in welchen ſie durch die Auferſtehung eintreten, auf welcher Vorausſezung nun auch die Realität der Vorſtellung vom jüngſten Gericht beruht. Auf dieſen

Zwiſchenzuſtand, als das zunächſt hervorſtehende, richtet ſich natürlich das ſinnliche Intereſſe an der Fortdauer des Einzelweſens zunächſt; und es frägt ſich, ob wir auf unſerm Standpunkt eine Regel haben, um ſolche Verſuche zu leiten oder eine Nothwendigkeit ſie zu bewachen. Das erſte fände nur ſtatt, wenn wir in den neuteſtamentiſchen Schriften etwas über dieſen Zuſtand aufgeſtellt fänden; allein bei allem, was hieher gerechnet werden könnte [1], iſt theils der lehrhafte Charakter unentſchieden, theils die Auslegung ſtreitig. Das lezte wäre nöthig, wenn in denſelben etwas enthalten ſein könnte, was unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein entgegenſteht. Nun kann dieſer Zuſtand gedacht werden auf rein negative Weiſe als ein Aufgehörthaben der alten und Nochnichtangefangenhaben der neuen Lebensthätigkeiten, welches die Vorſtellung vom Seelenſchlaf iſt. Gegen dieſe kann unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein keinen beſtimmten Einſpruch einlegen; wenn aber dadurch auf der einen Seite alle Chriſten gleichgeſtellt werden, indem für die erſten Entſchlafenen, wie für die lezten, die Zwiſchenzeit Null iſt, ſo wird auf der andern Seite, wenn das Erwachen der Seele gleichzeitig gedacht werden ſoll mit der Entſtehung des neuen Leibes, ſchwer vorzuſtellen, wie gleichzeitig die Erinnerung an den früheren Zuſtand eingebildet und feſtgehalten werden könne. Soll aber der Zwiſchenzuſtand als ein bewußter gedacht werden: ſo iſt allerdings die Forderung unſeres chriſtlichen Glaubens die, daß es nicht ein Zuſtand ſein darf ohne Gemeinſchaft mit Chriſto; denn dann wäre er ein Herausfallen
535 aus der Gnade, welches nur als eine Strafe könnte angeſehen werden, und uns auf eine Vorſtellung brächte, welche die evangeliſche Kirche bald vom Anfang ihrer Entſtehung an verworfen hat [2].

---

[1] Luk. 16, 22 flgd. 23, 43. 1 Petr. 3, 19. 20.

[2] Art. Smalc. II. p. 308. Quapropter purgatorium . . . mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare. Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. — Expos. Simpl. XXVI.

Will man ſich hingegen für dieſe Zwiſchenzeit auch ſchon eine Gemeinſchaft mit Chriſto denken: ſo muß man auch die Aehnlichkeit mit den ‚alterthümlichen auch jüdiſchen Vorſtellungen von einem verringerten Leben in der Unterwelt ganz verlaſſen. Denn da alle Hemmungen der ſeligen Gemeinſchaft mit Chriſto, die uns in dieſem Leben aus der Sinnenwelt entſtehen, wegfallen: ſo müßte jener Zuſtand ſchon ein Zuſtand erhöhter Vollkommenheit ſein. Es wird aber dann ſchwer, die allgemeine Auferſtehung der Todten nicht für etwas überflüſſiges, und dieſe Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für einen Rükkſchritt zu halten. Ja es ſcheint, daß folgerichtiger Weiſe nur ein Ausweg übrig iſt; nämlich zu vermuthen, in jenem Zwiſchenzuſtand ſei zwar jede einzelne Seele für ſich in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, allein die Gemeinſchaft der Seligen untereinander, mithin auch die Wirkſamkeit jedes Einzelnen, ſei durch die Auferſtehung des Fleiſches bedingt, folglich auch dieſe zur Vollkommenheit nothwendig. Immer aber bleibt dann unter dieſer Vorausſezung das Daſein der Kirche unterbrochen bis zur Auferſtehung, ſo wie nach der erſten das Daſein der Einzelweſen, mithin immer eines von beiden Elementen um ſo mehr gefährdet, je beſſer das andere bedacht wird. Daher ha- 536
ben Einige die gleichzeitige allgemeine Auferſtehung nur bildlich verſtanden, und aus andern Schriftſtellen [1] ſchließen wollen, daß das künftige Leben für jeden Einzelnen gleich nach ſeinem Tode angehe [2]. Dazu gehört aber auf der einen Seite, daß die Seele den neuen Leib ſchon habe, indem ſie von dem alten getrennt

p. 86. Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae, credo remissionem peccatorum et vitam aeternam purgationique plenae per Christum, et Christi domini sententiis (Joh. 5, 24. 13, 10.) adversatur.

[1] Gradezu, wiewohl unſicher, aus Luk. 23, 43., mittelbar aus Phil. 1, 21—24.

[2] Expos. Simpl. XXVI. p. 86. Credimus enim fideles recta a morte corporea migrare ad Christum . . Credimus item infideles recte praecipitari in tartara.

wird, eine Vorſtellung, welche man auch häufig angenommen findet; auf der andern Seite muß alsdann wol das gleichzeitige jüngſte Gericht, mithin auch, weil der angegebene Zwekk gänzlich wegfällt, die perſönliche Wiederkunft nicht minder bildlich verſtanden werden als die allgemeine gleichzeitige Auferſtehung. Und ſo müſſen wir ſchwanken zwiſchen dieſer mehr bibliſchen Vorſtellung, nach welcher durch die Wirkſamkeit Chriſti im Zuſammenhang mit großen kosmiſchen Veränderungen das künftige Leben und die triumphirende Kirche plözlich, aber freilich auf Koſten der ununterbrochenen Stätigkeit, als ein großes Ganze daſteht, und jener minder bibliſchen, welche — aber freilich auf ſolche Art, daß man ihr, da ſie genaue Verwandtſchaft mit den irdiſchen Zuſtänden zum Grunde legt, eine naturwiſſenſchaftliche Bewährung wünſchen müßte, — die Continuität der Perſönlichkeit möglichſt rein erhält, nach der aber die vollendete Kirche nur allmählig aus dem gleichzeitig mit ihr fortbeſtehenden Erdenleben heranwächſt.

3. Bleiben wir nun bei der allgemeinen Auferſtehung und zugleich auch bei der herrſchenden Art, die Gegenſtände der folgenden Lehrſtükke vorzuſtellen, ſo iſt noch eine Schwierigkeit zu
537 erledigen. Wenn nämlich völlig entgegengeſezte Zuſtände eintreten für Selige und Verdammte, ſo ſtellt ſich von ſelbſt die Forderung, daß auch die neuen Leiber, welche ſie empfangen, nicht dieſelben ſein dürfen, weil doch die Organiſation eine Angemeſſenheit haben muß zu den Lebenszuſtänden, welche ſich entwikkeln ſollen; und hieraus entſteht eine neue Schwierigkeit, wenn man die Vorſtellung von der allgemeinen Auferſtehung verbinden will mit der von dem jüngſten Gericht. Denn werden beide Theile gleich in der Auferſtehung Andere, ſo iſt ſchon über ſie geſprochen und entſchieden vor dem Gericht, und dieſes wird überflüſſig; um ſo mehr als eine ſolche Differenz der gleichzeitig erſtehenden Leiber nicht könnte durch die Wirkſamkeit derſelben kosmiſchen Kräfte in dieſem Zuſammenhang mit einem rein ethiſchen Gegenſaz erzielt werden, ſondern nur durch einen unmittel-

bar ſchöpferiſchen göttlichen Ausſpruch. Sind hingegen die zu beſeligenden und die zu verdammenden in der Auferſtehung noch gleich, ſo wird wiederum das Gericht nicht durch die Auferſtehung ausgeführt; und da hernach in den Einen oder den Andern oder in beiden innere die Organiſation umwandelnde Veränderungen eintreten müſſen: ſo hängt die Realität der Vorſtellung vom jüngſten Gericht nur davon ab, daß dieſe Veränderungen gleichzeitig eintreten, wogegen die Gleichzeitigkeit der Auferſtehung der Todten und Verwandlung der Lebenden überflüſſig wird. — Nehmen wir mithin alles zuſammen, ſo findet ſich ebenfalls, daß die verſchiedenen Vorſtellungen von der Anknüpfung des künftigen Lebens an das gegenwärtige zu keiner vollſtändigen Beſtimmtheit erhoben werden können. Als weſentlicher Gehalt dieſes Lehrſtükkes aber bleibt nur übrig, einmal, daß eine Himmelfahrt des auferſtandnen Erlöſers nur möglich iſt, ſofern auch allen menſchlichen Einzelweſen eine an den gegenwärtigen Zuſtand anknüpfende Erneuerung organiſchen Lebens bevorſteht; demnächſt aber, daß die Entwikklung des künftigen Zuſtandes auf der einen Seite müſſe als durch die göttliche Kraft Chriſti bedingt geſezt werden, auf 538
der andern zugleich als ein kosmiſches Ereigniß, auf welches die allgemeine göttliche Weltordnung angelegt iſt. Das erſte ſteht feſt als die Vorausſezung des Glaubens, welche das Streben Vorſtellungen dieſes Inhaltes zu bilden begründet, das andere bleibt ſchweben als die von uns nie vollkommen zu löſende Aufgabe.

Drittes prophetiſches Lehrſtükk.

Vom jüngſten Gericht.

§. 162. Die Vorſtellung vom jüngſten Gericht, wozu die Elemente ſich ebenfalls in den Reden Chriſti vorfinden, will die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darſtellen, ſofern die Vollendung der erſten alle Einwirkungen der lezteren ausſchließt.

1. Das Hauptelement in der Vorſtellung vom jüngſten Gericht, daß nämlich Chriſtus die Gläubigen und Ungläubigen gänzlich von einander ſcheiden wird, ſo daß ſie in ganz verſchiedene Oerter verſezt gar nicht mehr auf einander wirken können, ſchließt keineswegs ſchon die Vollendung der Kirche in ſich. Denn die Unvollkommenheiten derſelben rühren, wie ſchon oben gezeigt worden [1], weit weniger von den Einwirkungen der auf dieſer Welt mit den Gläubigen vermiſchten Ungläubigen her, als von dem fleiſchlichen, welches ſich in den Wiedergeborenen ſelbſt noch findet. Daher würden die Gläubigen, wenn ſie der Seele nach bei der Auferſtehung dieſelbigen wären wie bei ihrem Abſchied aus dieſem Leben, ohnerachtet dieſer Scheidung auch in das
539 neue Leben doch immer als ſolche eingehen, in welchen die Sünde, wiewol im Verſchwinden begriffen noch mitgeſezt iſt. Der Werth alſo, welchen man in dieſer Hinſicht jener Scheidung beilegt, beruht nur auf dem unrichtig gefaßten Unterſchied zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche [2]. Soll hingegen dieſer Unterſchied, ſo wie wir ihn gefaßt haben, mit dem Anfang des neuen Lebens aufhören: ſo müßte mit demſelben aus den Wiedergeborenen ſelbſt das ſündliche und fleiſchliche was ihnen noch anhängt verſchwinden; dies wird aber durch jene äußere Scheidung an und für ſich nicht bewirkt, daher auch ſchon Origenes verſucht hat, nach ſeiner Auslegungsweiſe eine der hieher gehörigen Stellen [3] auf eine ſolche innere Scheidung zu deuten. Allein, abgeſehen davon, daß ein ſolches plözliches Herausgeriſſenwerden aller weltlichen und fleiſchlichen Vorſtellungen und Regungen wieder auf eine eigne Weiſe die ſtetige Selbigkeit des perſönlichen Daſeins gefährdet, wäre doch dieſe innere Scheidung immer nichts anderes als die vollendete Heiligung; und da die ganze Heiligung

---

[1] Vgl. §. 126, 1.

[2] Vgl. §. 148, 2.

[3] Comment. in Matth. T. X, 2 (zu Matth. 13, 36—40.) Ed. R. *Vol. III.* p. 444.

aus der Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer hervorgehen ſoll, ſo kann das chriſtliche Bewußtſein ſich nicht in einer Darſtellung erkennen, welche dies nicht in ſich ſchließt. Vielmehr müſſen wir in einem ſolchen plözlichen, durch keine Selbſtthätigkeit vermittelten Beſchluß der Heiligung etwas zauberiſches finden, welches bei jedem Einzelnen nur hätte früher angewendet werden dürfen, um die ganze an die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto geknüpfte Erlöſung überflüſſig zu machen: ſo daß es immer das Anſehn gewinnt, als ob eines von dieſen beiden das andere ausſchlöſſe. Ein dieſen Streit verſöhnendes Mittelglied ſcheint in der That Johan- 340
nes [1] an die Hand zu geben: denn wenn dieſe innere Scheidung durch eine mit der Wiederkunft Chriſti verbundene vollkommne Erkenntniß deſſelben bewirkt wird, ſo iſt ſie denn ein Werk der Erlöſung. Allein genauer betrachtet hält auch dieſes nicht Stich. Denn ſoll die Wiederkunft Chriſti eine ſolche Veränderung nur nach Maaßgabe der Empfänglichkeit eines Jeden bewirken: ſo iſt dieſe ja auch nicht bei allen Wiedergeborenen, wenn ſie aus dieſem Leben ſcheiden, gleich groß. Daher würde die gänzliche Reinigung der Seele durch die Erſcheinung Chriſti auch nicht bei Allen gleich augenblikklich bewirkt werden, ſondern bei Einigen ſchneller, bei Andern langſamer; alſo würde auch dieſe Scheidung keine gleichzeitige ſein, ſondern vom Anfange des neuen Lebens an in demſelben erſt allmählig werden. Soll hingegen auf den höheren oder niederen Grad der Empfänglichkeit für die Erkenntniß Chriſti hiebei nichts ankommen, ſo würde die innere Scheidung allerdings plözlich bewirkt; aber dieſelbe Wirkung müßte auch hervorgebracht werden in den Ungläubigen, denen ja Chriſtus bei ſeiner Wiederkunft auch erſcheint, und in denen dieſe Empfänglichkeit ja auch ſelbſt im ſchlimmſten Fall wenigſtens als ein unendlich kleines vorhanden iſt. Dann wüchſe uns alſo dieſes an zu einer plözlichen Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade, nach welcher eine Scheidung der Perſonen kei-

[1] 1 Joh. 3, 2.

nen Gegenſtand mehr hätte, welche aber ſelbſt von einer Beimiſchung jenes zauberiſchen nicht ganz frei wäre.

2. Wenden wir uns nun zurükk zu dem Bilde einer Scheidung der Perſonen, je nachdem ſie ihr Leben gläubig oder ungläubig beſchloſſen haben, welche Vorſtellung herrſchend geworden iſt, weil ſie durch die eignen Reden Chriſti begünſtigt zu ſein
541 ſcheint: ſo können wir uns ſchwerlich abläugnen, daß ſie mehr geeignet iſt, die Seligkeit der Gläubigen in dem neuen Leben einzuleiten, als ihre Vollkommenheit. Denn wenn die Einwirkungen der mit den Gläubigen vermiſchten Ungläubigen von den Wiedergebornen nur als Organen des heiligen Geiſtes aufgenommen werden und nur eine von ihm ausgehende und durch ihn beſtimmte Thätigkeit veranlaſſen: ſo kommen hiedurch mancherlei Vollkommenheiten zur Erſcheinung, wie wir ſie in dem vorbildlichen Leben Chriſti auch finden, welche ſich aber ohne ſolche Einwirkungen nicht entwikkeln könnten. Anders aber ſcheint es ſich mit der Seligkeit zu verhalten. Denn da die aus der Sünde entſtehenden Uebel ſich immer über das ganze Geſammtleben verbreiten: ſo würden die Gläubigen auch in jenem Leben noch, wenn ſie in einem und demſelben Geſammtleben mit den Ungläubigen zuſammengefaßt wären, von den durch dieſe hineingebrachten Uebeln zu leiden haben. Indeß fehlt auch hier das richtige Zurükkgehen auf die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Denn da wir auch von Chriſto, der doch während ſeines Aufenthalts hier ebenfalls dem Geſammtleben in Vermiſchung mit den Sündern angehörte, nicht annehmen, daß er leidend geweſen ſei, Mitgefühl und körperlichen Schmerz abgerechnet: ſo würde auch den in der Lebensgemeinſchaft mit ihm Begriffenen dort nichts zur Hemmung ihres geiſtigen Lebens gereichen, und alſo von ihnen als Uebel empfunden werden können, wie auch Chriſtus körperlichen Schmerz und Mitgefühl nicht als Uebel empfand. Uebrigens müßte auch körperlicher Schmerz, wenn er in dem Leben *nach der* Auferſtehung überhaupt noch möglich wäre, auch an-

ders als nur durch die Sünde erregt werden können: so daß die Scheidung keine Sicherheit gegen ihn gewährte; und auch das Mitgefühl bliebe doch an die Selbigkeit der Natur gebunden, so daß die Seligen Mitgefühl haben würden mit den Andern, wenn sie auch gänzlich von ihnen getrennt wären. Die Scheidung also, welche im jüngsten Gericht vorgenommen werden soll, 542
bleibt auch aus diesem Gesichtspunkt betrachtet theils unzureichend, theils überflüssig. Es bliebe also nur übrig zu sagen, sie erfolge nicht um der Seligen, sondern um der Andern willen, sei es nun damit sie nicht auch Vortheil zögen von dem, was die Guten zur Verminderung der in der gemeinschaftlichen neuen Welt verbreiteten Uebel thäten, sei es damit sie nicht noch in der Gemeinschaft selbst Mittel fänden um auch selbst zur Gemeinschaft Christi zu gelangen. Allein dies hieße entweder theils dem höchsten Wesen Mißgunst zuschreiben, wogegen schon das gesundere Heidenthum gewarnt hat; oder es läge dabei allein die bekannte und weit verbreitete Ansicht der göttlichen Gerechtigkeit zum Grunde, welche bei ihrer Einseitigkeit so sehr als Willkühr erscheint, daß in der That der Ursprung dieser Vorstellung viel unzweideutiger, die Aussprüche viel entscheidender, und der Gebrauch, den die Apostel davon machen, viel umfassender sein müßte, wenn wir auch nur berechtigt, geschweige denn verpflichtet sein sollten, dies für eine Anschauung Christi zu halten.

3. Können wir nun also auch diese Vorstellung nicht zu einem reinen beiden Forderungen genügenden Abschluß bringen, so müssen wir uns dennoch wegen ihrer fast allgemeinen Verbreitung in der Christenheit nach einem wesentlichen Gehalt derselben umsehen. Im voraus aber ist zu bemerken, daß je mehr sie auf das an Rachsucht grenzende Bestreben zurükkgeht, die Unseligkeit der Ungläubigen zu vergrößern und sie von allen heilbringenden Einwirkungen der Guten auszuschließen, oder auch auf der andern Seite, je mehr dabei die Furcht mitwirkt, auch bei einer bis zur Vollkommenheit gesteigerten Lebensgemeinschaft mit Christo

könnte uns dennoch aus dem Zuſammenſein mit dem Böſen noch Unſeligkeit entſtehen, um deſto weniger gereinigt iſt noch die zum Grunde liegende chriſtliche Geſinnung, um deſto weniger kann
543 alſo auch der weſentliche Gehalt dieſer Vorſtellung hervortreten. Woraus denn folgt, daß nur dasjenige dafür gelten kann, was noch übrig bleibt, wenn wir uns von Furcht und Rachſucht gänzlich losmachen, und dies ſcheinen folgende zwei Punkte zu ſein. Zuerſt, wenn die Vollendung unſerer Gemeinſchaft mit Chriſto geſezt iſt, ſo ſind wir auch von dem Böſen ſo gänzlich geſchieden, daß wo auch die Böſen und das Böſe vorhanden ſein mögen, doch beides als ſolches für uns nicht da iſt. Und iſt auf dieſe Art aus dem Geſammtbewußtſein der Gläubigen das Böſe und das Uebel gänzlich ausgeſchloſſen: ſo kann auch nichts anderes als die ungetrübte Fülle göttlicher Gnade ungehemmt darin enthalten ſein, und die Kirche iſt dann in Wahrheit gänzlich in ſich abgeſchloſſen, ſo daß auch die überall die Entgegenſezung hervorhebende Anſicht, mit der wir hier unvermeidlich immer behaftet bleiben, dort ganz derjenigen den Plaz räumen wird, vermöge deren das Böſe nicht iſt, weil Gott nicht kann Urheber deſſelben ſein. Zweitens, wenn wir die Kirche als vollendet denken, zugleich aber annehmen, es gebe noch einen Theil des menſchlichen Geſchlechts, der nicht von dem Geiſt derſelben ergriffen und durchdrungen werde, dies nur unter der Bedingung angenommen werden kann, daß dieſer Theil auch gegen alle Einflüſſe der Kirche vollkommen verwahrt, mithin auch von aller Berührung mit ihr ausgeſchloſſen ſei und bleibe. Wie ja auch eine dieſem Gegenſtand wenigſtens ſehr nahe verwandte Lehrrede Chriſti [1] dieſes ganz deutlich in ſich ſchließt, daß jede auch noch ſo leiſe Ausſtrömung, welche aus dem Siz der Begnadigten zu denen dringt, welche ſich während ihres irdiſchen Lebens nicht zu Gott gewendet haben, ſie ſchon zu guten Regungen befruchtet.

[1] Luk. 16, 19 — 31.

Viertes prophetiſches Lehrſtükk. 514

Von der ewigen Seligkeit.

§. 163. Von der Auferſtehung der Todten an werden ſich diejenigen, welche in der Gemeinſchaft mit Chriſto geſtorben ſind, durch das Anſchauen Gottes in einem Zuſtand unveränderlicher und ungetrübter Seligkeit befinden.

1. Der Zuſtand der Gläubigen nach der völligen Wiederherſtellung ins Leben läßt ſich unter zwei verſchiedenen Formen denken, als plözlicher ſich immer gleich bleibender Beſiz des Höchſten, oder auch als allmählige Steigerung bis zum Höchſten, welche aber wie die Entwikklung Chriſti gedacht werden müßte ohne Rükkſchritt und ohne Kampf. Beide aber haben ihre beſonderen Schwierigkeiten, ſobald man den allgemeinen Umriß weiter ausführen und ſich die Formel zu einem anſchaulichen Bilde geſtalten will. Denn was das erſte betrifft, ſo können wir uns ſchwer Rechenſchaft darüber geben, wie die Vollendung gleich bei der Auferſtehung von uns könne gefunden oder uns eingepflanzt werden, ohne allen Zuſammenhang mit dem jezigen Leben aufzuheben, welches nicht der Fall wäre, wenn es bei allmähligem Wachsthum an Vollkommenheit, wie unſer jeziger Kindheitszuſtand, allmählig vergeſſen würde. Aber noch mehr, ſollen wir uns eine keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit denken, aber doch in einem endlichen Weſen, und zwar welches gänzlich geſchieden wäre von allem, was irgend noch einer Bearbeitung fähig und bedürftig ſein kann: ſo ſind wir in Verlegenheit uns vorzuſtellen, wie dieſes Weſen, dem es an allen Gegenſtänden der Thätigkeit fehlt, ſeine Vollkommenheit äußern ſoll. Nicht nur, daß wir das gemeinſame Leben ſchon von der Natur des Menſchen nicht trennen können, noch weniger aber der 545
Chriſt ſich je ohne ein ſolches denken kann, da ja die Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander und die eines Jeden mit Chriſto nur eins und daſſelbige iſt: ſondern auch ein gemein-

ſames Leben aber ohne allen Gegenſtand gemeinſamer Thätigkeit, das alſo nur auf gegenſeitige Darſtellung des inneren Lebensverlaufs beſchränkt bleiben müßte, können wir uns ſchwerlich als einen ſchlechthin vollkommnen Zuſtand denken. Denn zu einem ſolchen haben wir zwar allerdings in unſerm gegenwärtigen Leben ein verwandtes Element an der gemeinſamen Gottesverehrung und an allen künſtlerichen Darſtellungen des Gottesbewußtſeins; aber wie wir es nicht nur verwerflich finden, wenn fromme Chriſten hierüber die ihnen obliegende wirkſame Thätigkeit verſäumen, ſondern auch ein ſolches Leben dürftig, ſo können wir uns auch nicht dazu verſtehen, daß die höchſte Vollkommenheit des Daſeins ſich ſollte auf einen ſolchen Wechſel von Geben und Empfangen geſchäftloſer und fruchtloſer Darſtellung zurükkführen laſſen. Vielmehr ſtrengt ſich die Einbildungskraft an, um ein Werk aufzufinden, welches uns in jenem Leben werde aufgegeben ſein; es bleibt aber unter den gegebenen Vorausſezungen nichts anderes übrig, als entweder eine zu bearbeitende äußere Natur oder eine zu beherrſchende unvollkommnere geiſtige Welt, beide von der Art, daß die Beſchäftigung mit denſelben die Seligkeit nicht trüben kann, wozu wir jedoch weder in der Schrift eine eigentliche Anleitung [1] finden, noch auch in uns ſelbſt das Vermögen dieſe Formel auszufüllen. — Nicht leichter aber iſt es, wenn wir uns vorſtellen wollen, mit der Auferſtehung beginne eine ſich ins unendliche hin ſteigernde Vollkommenheit. Denn dieſe können wir uns kaum denken ohne
546 Ungleichförmigkeiten und Schwankungen, und wenn auch das, doch nicht ohne eine ſolche Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen wie mit dem Vorgefühl des künftigen beſſeren natürlich verbunden iſt; und dies iſt doch immer ein Bewußtſein von Unvollkommenheit, und alſo auch bei freien Weſen irgendwie von Schuld. Ja eine Steigerung läßt ſich ſchwerlich ohne äußere

[1] Denn Matth. 19, 28. und 2 Tim. 2, 12. können wol nicht ſo angeſehen werden.

Relationen und Entwikklungsbedingungen denken. Dann aber kommt, iſt einmal dieſe Schleuſe geöffnet, auch die Ungleichheit der Gleichartigen und der Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen mit hinüber, und in Gefolge deſſen alles was das hieſige Menſchenleben charakteriſirt; ja es bleibt nur noch übrig, was doch vielleicht von dieſer Vorausſezung aus ohne Folgewidrigkeit nicht zu vermeiden iſt, daß wir auch den Wechſel zwiſchen Leben und Tod mit aufnehmen. Woraus denn erhellt, daß wir unter dieſer Form noch keine Vollendung der Kirche gedacht haben, ſondern nur eine ſich allmählig verbeſſernde und reinigende Wiederholung des jezigen Lebens; und die Aufgabe iſt alſo nicht gelöſt.

2. Wenn wir nun, unter welcher von beiden Formen es auch ſei, nach dem eigentlichen Lebensinhalt dieſes künftigen Zuſtandes fragen, und ſchon zugegeben haben, daß derſelbe ſich was unſere Selbſtthätigkeit betrifft nur auf Darſtellung beſchränke: ſo würde uns um eine anſchauliche Vorſtellung zu gewinnen noch zu wiſſen nöthig ſein, was wir dann werden darzuſtellen haben, das heißt was auf uns einwirken wird, und was wir in uns aufnehmen werden. Die allgemeine Antwort auf dieſe Frage iſt der Ausdrukk, daß das ewige Leben in dem Anſchauen Gottes beſtehen werde [1]. Können wir aber hierunter nur die vollkommenſte Fülle des lebendigſten Gottesbewußtſeins verſtehen: ſo iſt zunächſt die Frage, wodurch ſich denn dieſes von unſerm dermaligen Gottesbewußtſein unterſcheiden werde. Das nächſte wäre 547
nun wol zu ſagen, daß wie dieſes immer vermittelt ſei, indem wir es nur an und mit einem andern haben, ſo werde es dort ein unvermitteltes ſein. Allein dies läßt ſich mit Beibehaltung der Perſönlichkeit ſchwer zuſammenreimen. Denn als ſelbſtbewußte Einzelweſen können wir das Gottesbewußtſein, wenn es doch das unſrige ſein ſoll, immer nur haben mit unſerm Selbſtbewußtſein, und wenn doch dieſes von jenem unterſchieden wer-

[1] Zunächſt aus Matth. 5, 8. und 2 Kor. 5, 7. genommen. Mit welchem Recht iſt ſtreitiger Auslegung.

den müßte, ſo wird dies nur auf zwiefache Art vorſtellig zu machen ſein. Entweder wir unterſcheiden uns nur von unſerm Gottesbewußtſein als das Subject, welchem es einwohnt, ohne daß unſer Selbſtbewußtſein irgend einen andern Inhalt hätte; und dieſe Vorſtellung wird ſchwerlich jemand ertragen können: oder es muß ſich von jenem als dem ſich ſelbſt immer gleichbleibenden unterſcheiden als ein wandelbares, mithin als ein immer afficirtes. Daher wird, wenn das Einzelleben in menſchlicher ja wol überhaupt in endlicher Natur fortbeſtehen ſoll, unſer Gottesbewußtſein immer nur ein vermitteltes bleiben, und wir werden den Unterſchied zwiſchen dem jezigen und dem künftigen nur innerhalb dieſes Gebietes zu ſuchen haben. Dann aber bleibt nur das übrig, wonach wir hier ſchon ſtreben, wenngleich mit dem Bewußtſein es nicht erreichen zu können, daß wir nämlich Gott in allem erkennen ohne Hemmung, aber auch, ſo weit die endliche Natur dies zuläßt, ohne Schwanken alles erkennen, worin und womit Gott ſich erkennen läßt, ohne daß jemals ein Streit in uns entſtände zwiſchen dieſem Beſtreben in uns und irgend einem andern, und zwiſchen dem ſtetigen Gottesbewußtſein und irgend einem andern. Dieſes nun wäre allerdings ein reines und ſicheres Schauen, und ſo wären wir vollkommen heimiſch bei Gott; nur daß ſich eben ſo wenig begreifen läßt, wie wir
548 auf dieſem Punkt ſchon ſtehen ſollten gleich bei der Auferſtehung, ohne daß die Stetigkeit und Selbigkeit unſers Daſeins gefährdet würde, als wir auch einſehen können, wie wir, an die Stelle anknüpfend die wir hier einnehmen, jemals zu dieſer Vollendung gelangen ſollten. Wir können mithin zwar von beiden Punkten ausgehn, ſowol von der Aufgabe, eine unveränderlich ſich gleichbleibende Seligkeit, als von der, eine ins unendliche fortgehende Steigerung vorzubilden; aber da wir keine von beiden wirklich löſen können, ſo bleiben wir immer ungewiß, wie der Zuſtand, welcher die höchſte Vollendung der Kirche iſt, von der als unſterblich erſtehenden Perſönlichkeit der Einzelnen erworben und *unter dieſer* Form beſeſſen wird.

Anhang. Von der ewigen Verdammniß.

Die bildlichen Reden Chriſti, durch welche man veranlaßt worden iſt, der ewigen Seligkeit gegenüber, für die welche außer der Gemeinſchaft mit Chriſto geſtorben ſind, einen Zuſtand nicht zu vermindernder Unſeligkeit anzunehmen [1], werden hiezu ſchwerlich hinreichend erfunden werden, wenn man ſie genauer prüft. Theils ſind dieſe Stellen ſelbſt nicht ohne ein ſehr willkührliches Verfahren zu trennen von anderen, die nothwendig auf etwas früheres gehen müſſen [2]; theils ſtehen ihnen andere entgegen, die an einen definitiven Sieg des Böſen über einen Theil des menſchlichen Geſchlechts nicht denken laſſen, aus denen man vielmehr ſchließen muß, daß noch vor der allgemeinen Auferſtehung das Böſe gänzlich wird aufgehoben werden [3]. Noch viel weniger kann die Vorſtellung einer ewigen Verdammniß ſelbſt weder an und für ſich betrachtet noch in Bezug auf die ewige Seligkeit eine genaue Prüfung beſtehen. Denn wenn man einmal darüber verſtändigt iſt, daß unter der ewigen Verdammniß nicht kann 549
eine Verurtheilung zu leiblichen Schmerzen und Leid zu verſtehen ſein, weil wir ja, wenn die menſchliche Natur nicht ſoll ganz aufgehoben worden ſein, die lindernde Macht der Gewohnheit nicht wegdenken können, und auch das Bewußtſein das aufgelegte ertragen zu können immer eine Befriedigung mit ſich führt, mithin eine reine und keiner Verminderung fähige Unſeligkeit hieraus nicht hervorgeht: ſo finden wir auch kaum mehr einen feſten Punkt, um darauf ſtehen zu bleiben. Soll nämlich die Unſeligkeit geiſtiger Art ſein, und dann vorzüglich in den Qualen des Gewiſſens beſtehen: ſo wären dann die Verdammten um vieles beſſer in der Verdammniß, als ſie in dieſem Leben geweſen ſind, und ſollten dennoch unſeliger ſein, da ſie ſchon beſſer ſind. Dieſes können wir nicht vorſtellen, denn ſollte dies auch zur gött-

---

[1] Matth. 25, 46. Marc. 9, 44. Joh. 5, 29.

[2] Vgl. Matth. 24, 30 — 34. u. Joh. 5, 24. 25.

[3] 1 Kor. 15, 25. 26.

lichen Gerechtigkeit gehören: so wäre doch nicht zu verhindern, daß nicht die Selbstbilligung des erwachten und geschärften Gewissens doch ein Gegengewicht gegen die Unseligkeit enthielte; ja wir können uns nicht vorstellen, daß das erwachte Gewissen als eine lebendige innere Bewegung nicht auch etwas Gutes hervorbringen sollte. Wollte man hingegen sagen, nicht das geschärfte Gefühl für den Gegensaz des Guten und Bösen sei als der Grund der ewigen Qualen anzusehen, sondern nur das Bewußtsein der selbstverscherzten Seligkeit: so könnte doch auch dieses nur lebendig sein, sofern die Seligkeit im Bewußtsein wenigstens nachgebildet würde, und nur quälend, sofern eine Fähigkeit da wäre, an jenem seligen Zustand Theil zu nehmen. Aber diese Fähigkeit sezte schon eine Besserung voraus und jene Nachbildung wäre schon ein die Unseligkeit vermindernder Genuß. — Betrachten wir nun die ewige Verdammniß in Bezug auf die ewige Seligkeit: so ist leicht zu sehen, daß diese nicht mehr bestehen kann wenn jener besteht. Denn wenn auch beide Gebiete äußerlich
550 ganz geschieden sind: so läßt sich schon an sich ein so erhöhter Zustand der Seligkeit nicht vereinbaren mit einer gänzlichen Unkenntniß von der Unseligkeit der Andern, noch weniger aber, wenn die Scheidung selbst nur die Folge sein soll von einem allgemeinen Gewicht, bei welchem beide Theile anwesend waren, d. h. jeder sich auch des andern bewußt. Legen wir nun den Seligen eine Erkenntniß von dem Zustande der Verdammten bei: so kann diese nicht ohne Mitgefühl gedacht werden. Denn dieses muß, wenn die Vervollkommnung unserer Natur nicht rükläufig geworden sein soll, das ganze menschliche Geschlecht umfassen, und Mitgefühl mit den Verdammten muß nothwenig die Seligkeit trüben, um so mehr als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Denn wir mögen noch so sehr bedenken, daß wenn die ewige Verdammniß ist, sie auch gerecht sein muß, und daß in dem Anschauen Gottes auch die Gerechtigkeit Gottes mit eingeschlossen ist: so kann auch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden; wie wir denn

auch hier mit Recht ein tieferes Mitleid verlangen mit verdienten Leiden als mit unverdienten. Gehört aber zur persönlichen Fortdauer auch irgendwie die Erinnerung an den früheren Zustand, wo immer Einige von uns mit Einigen von Jenen zu demselben Gesammtleben verbunden waren: so muß das Mitgefühl um so stärker sein, als es in diesem Zeitraum eine Zeit gab, da wir eben so wenig wiedergeboren waren als sie. Denn da in der göttlichen Weltregierung alles ungetheilt durch einander bedingt ist, werden wir uns nicht verhehlen können, auch dieses, daß uns hülfreiche Fügungen zugekommen, sei bedingt durch dieselbe Welteinrichtung, vermöge deren Jenen keine ähnliche zu Theil wurden; so daß unser Mitgefühl auch noch das stechende haben muß, welches niemals fehlen kann, wo wir eine Verbindung wahrnehmen zwischen unserm Vortheil und dem Nachtheil eines Andern. — Von beiden Seiten angesehen hat es also große Schwierigkeiten 551
vorzustellen, der endliche Erfolg der Erlösung sei ein solcher, daß Einige zwar dadurch der höchsten Seligkeit theilhaftig würden, Andere aber und zwar nach der gewöhnlichern Vorstellung der größte Theil des menschlichen Geschlechtes in unwiederbringlicher Unseligkeit verloren ginge. So daß wir eine solche Vorstellung nicht festhalten sollten, ohne so entschiedene Zeugnisse davon, daß Christus selbst so vorhergesehen, wie wir sie keineswegs haben. Daher dürfen wir wol wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einräumen, wovon sich in der Schrift doch auch Spuren finden [1], daß nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde.

Zusaz zu den prophetischen Lehrstükken.

Was aus diesen Auseinandersezungen hervorzugehen scheint, ist dieses. Wenn gleich beide Elemente die Vollendung der Kirche und die persönliche Fordauer jedes für sich mit vollkommner

[1] 1 Kor. 15, 26. 55.

Wahrheit in unſer chriſtliches Bewußtſein aufgenommen ſind; und wenn auch feſtſteht, daß die Vollendung der Kirche in dieſem Leben nie zur Erſcheinung kommt, und der Zuſtand in jenem Leben ſich zur Vollendung der Kirche nicht eben ſo verhalten kann, wie der jezige: ſo will ſich dennoch weder aus dem Zuſammenfaſſen und Aufeinanderbeziehen beider Elemente eine feſtbegränzte und wahrhaft anſchauliche Vorſtellung ergeben, noch läßt ſich eine ſolche von dem einen oder dem andern Element aus den Andeutungen der Schrift entwikkeln. Denn wollen wir die Idee der Vollendung der Kirche gebrauchen, um aus ihrem Verhältniß zum unvollendeten das Verhältniß des dortigen Einzellebens zu dem hieſigen, und den Unterſchied zwiſchen beiden zu beſtimmen: ſo kommen wir damit nicht zu Stande. Und wollen wir ver-
552 mittelſt der Vorſtellung des künftigen Lebens für die vollendete Kirche einen Ort ausmitteln, wo ſie nicht mehr nur producirend ſei, ſondern Product: ſo können wir auch dieſes nicht vollbringen. Die eine Darſtellungsweiſe wird immer in das mythiſche, d. h. in geſchichtliche Darſtellung eines übergeſchichtlichen hineinſpielen; die andere wird ſich immer dem viſionären nähern, d. h. der irdiſchen Darſtellung eines überirdiſchen. Und dieſes waren überall die Formen des prophetiſchen, welches in ſeiner höheren Bedeutung keinen Anſpruch darauf macht, eine Erkenntniß im eigentlichen Sinne hervorzubringen, ſondern nur ſchon erkannte Principien anregend zu geſtalten beſtimmt iſt.

Dritter Abſchnitt. 553

Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf die Erlöſung beziehen.

§. 164. Wenn wir unſer Bewußtſein von der durch die Wirkſamkeit der Erlöſung wiederhergeſtellten Gemeinſchaft mit Gott auf die göttliche Urſächlichkeit zurükkführen: ſo ſezen wir die Pflanzung und Verbreitung der chriſtlichen Kirche als Gegenſtand der göttlichen Weltregierung.

1. So wir wie hier den Begriff der Weltregierung allein aufſtellen können, iſt ihm kein anderer Inhalt unterzulegen. Denn für unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein iſt alles andere nur in Bezug auf die Wirkſamkeit der Erlöſung vorhanden, entweder zu dem Organismus gehörig, in welchem das wiedererwekkte Gottesbewußtſein ſich ausſpricht, oder als Stoff gegeben, welcher durch dieſen erſt bearbeitet werden ſoll. Da aber regieren zunächſt heißt Kräfte, welche ſchon anderweitig vorhanden ſind, in Bewegung ſezen und ſie lenken: ſo verführt der Ausdrukk ſehr leicht dazu, auch hier an ein göttliches Lenken irdiſcher Kräfte als ſchon vorhandener zu denken, und die Weltregierung von der Schöpfung ſo zu trennen, daß ſie als etwas hintennach oder 554
zwiſcheneingekommenes erſcheint, und als hätte können von der

Schöpfung an alles auch anders gehen, als es gegangen iſt. In dem chriſtlichen Glauben, daß alles zu dem Erlöſer geſchaffen iſt [1], liegt hingegen, daß ſchon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rükkwirkend eingerichtet iſt in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleiſch und zu der möglich vollſtändigſten Uebertragung derſelben auf die ganze menſchliche Natur zur Geſtaltung des Reiches Gottes. Desgleichen haben wir auch die natürliche Welt nicht ſo anzuſehen, als ob ſie vermöge der göttlichen Erhaltung ihren Gang für ſich gehe, und die göttliche Weltregierung nur durch beſondere einzelne Acte einen Einfluß auf dieſelbe ausübe, um ſie mit dem Reiche der Gnade in Verbindung zu bringen. Vielmehr ſind uns beide völlig eins, und wir ſind uns deſſen gewiß, daß auch die ganze Einrichtung der Natur von Anfang an eine andere geweſen ſein würde, wenn dem menſchlichen Geſchlecht nicht nach der Sünde die Erlöſung durch Chriſtum wäre beſtimmt geweſen.

2. Der in unſerm Saz aufgeſtellte Begriff der Weltregierung ſcheint freilich einer Zeit anzugehören, wo es keine Veranlaſſung gab, anderes geiſtiges Leben neben dem menſchlichen zu denken, ausgenommen das der Engel, welches aber die erſten Chriſten, wie herrlich es auch beſchrieben wurde, doch wegen mangelnder Vereinigung des göttlichen Weſens mit dieſer Natur unter das menſchliche ſtellten, und nur als ihm dienſtbar auf den Menſchen bezogen. Allein wenn wir auch noch ſo gern im voraus annehmen, die Welt ſei die reichſte Offenbarung Gottes, die wir nur als möglich denken können; und wenn wir uns demgemäß vollkommen überzeugt hätten, auf allen Weltkörpern entwikkle ſich organiſches Leben, und zwar bis zur Vernunft geſteigert: ſo wäre dies doch für unſer Selbſtbewußtſein nur eine leere Stelle. Denn wenn wir auch unſer Gattungsbewußtſein über das menſchliche hinaus bis zu dem der Intelligenz ſchlechthin er-

[1] Kol. 1, 16.

weitern könnten: ſo afficirt uns doch dieſe außermenſchliche Intelligenz nicht eben ſo, daß wir unſere Vorſtellung von göttlichem Weltregiment erweitern müßten, bis uns von ihrem zeitlichen Verlauf etwas anſchaulich gegeben würde. Da hiezu nun nichts vorliegt: ſo kennen wir auch keinen andern Umfang der Weltregierung als unſere Welt, alſo das Gebiet, in welchem die Erlöſung ihre Kraft beweiſt. Wenn nun dasjenige Element in unſerm Selbſtbewußtſein, welches uns Bewußtſein der Sünde wird, uns unmittelbar nicht auf göttliche Urſächlichkeit zurükkführt: ſo bekommt der Begriff der Erhaltung ſeinen vollſtändigen Gehalt nur durch die Beziehung desjenigen Elementes, welches uns Bewußtſein der Gnade wird, auf die göttliche Urſächlichkeit. Wir können daher ſagen, beides dort aufgeſtellte [1], ſowol das Weſen der Dinge in ihrer Beziehung auf einander, als auch die Ordnung ihrer gegenſeitigen Einwirkungen auf einander, beſtehe durch Gott ſo wie es beſteht, mit Bezug auf die erlöſende oder den Geiſt zur Vollendung entwikkelnde Offenbarung Gottes in Chriſto. Alles in unſerer Welt nämlich, zunächſt die menſchliche Natur und dann alles andere um deſto gewiſſer, je inniger es mit ihr zuſammenhängt, würde anders ſein eingerichtet geweſen, und ſo auch der ganze Verlauf der menſchlichen Begebenheiten und der natürlichen Ereigniſſe ein anderer, wenn nicht die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti, und in Folge dieſer auch die mit der Gemeinſchaft der Gläubigen durch den heiligen Geiſt, der göttliche Rathſchluß geweſen wäre. Und in Bezug auf unſer Urtheil über die Vorſtellung von der Einheit und Selbigkeit der Kirche zu allen Zeiten [2] werden wir dieſe göttliche Weltregierung in zwei Zeiträume theilen, den einen, ehe jene Vereinigung in Raum und Zeit wirklich eintrat, in welchem alles nur vorbereitend und einleitend war, den andern entwikkelnden und erfüllenden, ſeit ſie wirklich geworden iſt. 556

3. Wie nun in der göttlichen Urſächlichkeit überall keine

[1] Vgl. §. 46. Zuſaz Bd. I. S. 255. [2] Vgl. §. 156.

Theilung iſt oder Gegenſaz, und wir die göttliche Weltregierung nur als Eine auf Eines gerichtet betrachten können; ſo iſt demnach die Kirche oder das Reich Gottes in ſeiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Folge ſeiner Entwikklung der Eine Gegenſtand der göttlichen Weltregierung, alles Einzelne aber iſt ein ſolcher nur als in dieſem und für dieſes. Wir freilich können für uns nicht umhin, Einzelnes als Theil dieſes Ganzen für ſich zu ſezen, aber wir irren gleich von dem rechten Wege ab, wenn wir für dieſes Einzelne eine beſondere von dem Zuſammenhang mit dem Ganzen auch nur irgendwie getrennte göttliche Urſächlichkeit annehmen, mithin Einzelnes als beſonderes Ziel und Ergebniß der göttlichen Weltregierung für ſich betrachten, dem alſo anderes als Mittel untergeordnet iſt. Vielmehr müſſen wir dann gleich als nothwendige Correction dieſes ſelbſt dem übrigen unterordnen, ſo daß alles einzelne als gleich ſehr bedingender und bedingter Durchgangspunkt erſcheint. Wie ja auch der Erlöſer, wenn er ſeine Jünger einzeln ja in einzelnen Begegniſſen ihres Lebens als Gegenſtände der göttlichen Sorgfalt darſtellt, dabei doch immer ihren Beruf, alſo ihre Wirkſamkeit im Reiche Gottes, als dasjenige im Auge hat, worauf jene Sorgfalt eigentlich gerichtet iſt. — Hiernach wird uns die gewöhnliche Eintheilung in eine allgemeine beſondere und allerbeſonderſte göttliche Vorſehung ziemlich unbrauchbar. Denn ſoll die erſte auf alle Dinge überhaupt gehn, die zweite auf das geſammte Menſchengeſchlecht, und die dritte
557 auf die Frommen oder auf das Reich Gottes: ſo kommt uns doch alles nur in dieſer lezten zuſammen, weil ſich auf ihren Gegenſtand alles andere bezieht. Ueberhaupt iſt der Ausdrukk Vorſehung fremden Urſprungs und aus heidniſchen Schriftſtellern zuerſt in die ſpäteren jüdiſchen Schriften und dann in die der chriſtlichen Kirchenlehrer übergegangen, nicht ohne manche Nachtheile für die klare Darſtellung des eigenthümlich chriſtlichen Glaubens, welches durch den Gebrauch der ſchriftmäßigen Ausdrükke „Vorherbeſtimmung, Vorherverſehung" würde vermieden worden ſein. Denn dieſe ſprechen viel klarer die Beziehung jedes

einzelnen Theiles auf den Zuſammenhang des Ganzen aus, und ſtellen das göttliche Weltregiment als eine innerlich zuſammenſtimmende Anordnung dar. Und ſo daß dies keinesweges mit dem Sinn des ebenfalls unchriſtlichen Ausdrukks Schickſal zu verwechſeln iſt, wobei immer gedacht wird an ein Beſtimmtſein des einzelnen durch das Zuſammenwirken alles übrigen ohne Berükkſichtigung deſſen, was aus dem Fürſichgeſeztſein des Gegenſtandes hervorgegangen ſein würde. Ganz ähnlich wird aber auch in dem Ausdrukk Vorſehung vorzüglich gedacht eine Beſtimmtheit des Einzelnen ohne Berükkſichtigung deſſen, was ſich aus ſeinem Zuſammenſein mit allem übrigen natürlich ergeben hätte; und auch dieſe Einſeitigkeit iſt dem Begriff der Vorherbeſtimmung fremd. Daß aber in die göttliche Vorherverſehung auch die Sünde mit eingeſchloſſen iſt, wiewol ſie eigentlich der Idee des Reiches Gottes widerſpricht, hat die Schrift ſelbſt keine Scheu zu bekennen, ſondern rechnet ſie zu den vorbereitenden und einleitenden Elementen der göttlichen Weltregierung; und wir können auch als vollkommen in ſich zuſammenſtimmend den göttlichen Rathſchluß erkennen, daß alle Menſchen an dieſem früheren Zuſtande Antheil haben ſollen vor der neuen Schöpfung, um an den Kräften der lezteren nur unter der das ganze menſchliche Daſein beſtimmenden Form des 558
Gegenſazes theilzunehmen. Nur daß hieraus die oben ſchon aufgeregte Schwierigkeit die Vorſtellung einer ewigen Verdammniß zu vollziehen aufs neue einleuchtet, da es hier darauf ankommt, ſie mit der Vorſtellung einer göttlichen in ſich Einen und auf Eines gerichteten Weltregierung zu verbinden.

§. 165. Die göttliche Urſächlichkeit ſtellt ſich uns in der Weltregierung dar, als Liebe und als Weisheit.

1. Wie überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Urſächlichkeit nicht ohne Vermenſchlichung in einem Kreiſe von göttlichen Eigenſchaften dargeſtellt werden kann: ſo müſſen wir auch hier, um die Art und Richtung derſelben zu einem klaren

Bewußtſein zu bringen, Differenzen aufſuchen, die als menſchliche auf einem Gegenſaz beruhen. Nun unterſcheiden wir in aller menſchlichen Urſächlichkeit die dabei zum Grunde liegende Geſinnung von der ihr mehr oder weniger entſprechenden Art und Weiſe der Ausführung. Jene ſtellt am meiſten das innerſte des ſelbſtthätig urſächlichen Weſens in ſeiner Einheit dar als beſtimmt erregten Willen; dieſe geht mehr auf den Verſtand zurükk, und zeigt uns die Selbſtthätigkeit in Bezug auf den Gegenſtand als ein Mannigfaltiges. Nach Maaßgabe dieſer menſchlichen Unterſchiede werden die genannten göttlichen Eigenſchaften vorgeſtellt, und entſprechen ſo dem vorher angegebenen Gehalt der göttlichen Weltregierung. Denn Liebe iſt doch die Richtung, ſich mit anderem vereinigen und in anderem ſein zu wollen; iſt daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlöſung und die Stiftung des Reiches Gottes, wobei es auf Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur ankommt, ſo kann die dabei zum Grunde liegende Geſinnung nur als Liebe vorgeſtellt werden. Unter Weisheit verſteht man die richtige Entwerfung der Zwekkbegriffe, dieſe in ihrer mannigfaltigen Beſtimmbarkeit
559 und in der Geſammtheit ihrer Verhältniſſe zu einander gedacht. Zeigt ſich daher die göttliche Weltregierung in der zuſammenſtimmenden Anordnung des ganzen Gebietes der Erlöſung: ſo nennen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als die Kunſt gleichſam die göttliche Liebe vollkommen zu realiſiren.

2. Beide Eigenſchaften vereinzeln ſich natürlich im menſchlichen Leben um deſto leichter, als wegen der dem Menſchen weſentlichen Differenz zwiſchen Verſtand und Willen nur bei Wenigen und auch bei dieſen nie vollkommen die Geſinnung und die Zwekkbegriffsbildung in einander aufgehen, ſondern mehr oder weniger die Tüchtigkeit des Verſtandes hinter der Reinheit des Willens zurükkbleibt oder umgekehrt. An eine ſolche Entzweiung nun iſt im göttlichen Weſen nicht zu denken; daher ſind auch *dieſe beiden* Eigenſchaften gar nicht irgendwie getrennt, ſondern

ſo gänzlich eines, daß man jede auch als in der andern ſchon enthalten anſehen kann. So daß wir ohne dadurch irgend eine Beſchränkung in Gott zu ſezen, doch behaupten können, die göttliche Weisheit ſei nicht geeignet, eine andere Einrichtung der Dinge und eine andere Anordnung ihres Verlaufs zu beſtimmen, als diejenige, worin ſich die göttliche Liebe auf das vollkommenſte realiſirt; und eben ſo wenig iſt auch die göttliche Liebe zu ſolchen Selbſtmittheilungen geeignet, in welchen ſie nicht ſich ſelbſt vollkommen genügte, und alſo nicht als die Weisheit ſchlechthin erſchiene. Dieſe Zuſammenſtimmung muß durch die folgenden beiden Lehrſtükke noch heller ins Licht geſezt werden.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der göttlichen Liebe.

§. 166. Die göttliche Liebe als die Eigenſchaft, vermöge deren das göttliche Weſen ſich mittheilt, wird in dem Werk der Erlöſung erkannt.

Conf. Basil. V. (p. 95.) Status huius scripturae canonicae totius in hoc est, bene Deum hominum generi velle et eam benevolentiam per Christum Dominum declarasse . . quae fide sola recipiatur.

1. Beides wird auch auf unſerm eignen Gebiet nicht ſelten beſtritten. Daß das höchſte Weſen ſich mittheile, und darin das Weſen der göttlichen Liebe beſtehe, wird von Vielen als myſtiſch verworfen; als ausſchließend aber und die Erweiſungen der göttlichen Vollkommenheit auf zu engen Raum beſchränkend das andere, daß nämlich, ſofern es überall eine göttliche Mittheilung gebe, dieſe nur mittelſt der Erlöſung Statt habe; und vornehmlich lenken auf dieſe Weiſe diejenigen von uns ab, welche überhaupt das eigenthümliche des Chriſtenthums mehr in Schatten ſtellen als hervorheben. Dieſe nun erkennen, was das erſte betrifft, die göttliche Liebe in allen das Leben ſchüzenden und fördernden Einrichtungen der Natur und Ordnungen der menſchlichen

Dinge; allein, abgeſehen von der Erlöſung und nur in dieſem Sinn genommen, bleibt die göttliche Liebe immer etwas zweifelhaftes. Wollen wir das Einzelleben als den Gegenſtand derſelben anſehen, ſo können wir doch, wenn wir nicht in den gröbſten Particularismus zurükkſinken wollen, auf die göttliche Liebe nicht aus ſolchen Lebensförderungen ſchließen, welche durch Lebenshemmungen Anderer bedingt ſind, weil dann jedesmal mit der Liebe zugleich auch ihr Gegentheil gegeben wäre [1]. Ja dies gilt nicht nur von Förderungen und Hemmungen des ſinnlichen Wohlergehens, ſondern es iſt eben ſo mit der geiſtigen Entwikklung des einzelnen Lebens, daß in gar vielen Beziehungen die Begünſtigung des Einen bedingt iſt durch Vernachläſſigung Anderer. Wollen wir aber das Einzelleben bei Seite ſtellen und mehr die Menſchheit, alſo
561 unſer Gattungsbewußtſein beachten: ſo werden wir, da hier Förderungen und Hemmungen der Einzelnen ſich gegenſeitig aufheben, wenn ſie ſich gegenſeitig bedingen, um ſo eher darauf zurükkkommen, daß das göttliche Wohlwollen ſich nicht auf eine unzweideutige Weiſe wahrnehmen laſſe, wenn es ſich nicht insgemein ſchüzend und pflegend gegen dasjenige beweiſe, was das eigenthümlichſte und höchſte des Menſchen iſt, nämlich das Gottesbewußtſein, welches aber unſer chriſtliches Auge außerhalb des Gebietes der Erlöſung überall in einem unterdrükkten Zuſtande ſieht; und ſomit finden wir uns wieder auf dem Gebiet der göttlichen Selbſtmittheilung. So daß wir als Chriſten, ſelbſt wenn wir die göttliche Liebe nur als eine wohlthuende und bewahrende darſtellen wollen, doch bei nichts geringerem als der das Gottesbewußtſein erneuernden und vollendenden Mittheilung Gottes in Chriſto und dem heil. Geiſt ſtehen bleiben können. Denn wenn gleich jede auch noch ſo unvollkommne Geſtaltung des Gottesbewußtſeins, ja auch der latente Beſiz deſſelben als eines bloß angeſtrebten auch uns für eine göttliche Mittheilung an die menſchliche Natur gilt, ſo doch nicht für eine ſolche, in der wir beruhen können;

[1] Vgl. §. 85, 1.

vielmehr zeigt eine ſolche ſich uns von allen Seiten nur als einen Durchgangspunkt, an welchem vorläufige und ungenügende menſchliche Zuſtände verlaufen.

2. Dagegen wird wider unſern Saz eingewendet auf der einen Seite, daß nicht nöthig geweſen ſei der Erlöſung zu warten um die göttliche Liebe auch als Selbſtmittheilung Gottes zu erkennen, auf der andern Seite, daß es im höchſten Grade engherzig und undankbar, ſie ausſchließend und einzig in der Erlöſung zu finden. Was nun das erſte betrifft, ſo ſagt man, Mittheilung Gottes ſei in allem, was irgend an dem Menſchen zum Ebenbilde Gottes gerechnet werden könne, alſo in der Vernunft in allen ihren Verrichtungen, ja in allem, worauf die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen beruht und in allen unſerer Natur angehörigen Keimen geiſtiger Entwikklung. Hiezu nun 562
gehöre allerdings auch das der Frömmigkeit zum Grund liegende Gottesbewußtſein; allein wenn wir deshalb die Erkenntniß der göttlichen Liebe nur an die Erlöſung binden wollten, ſo legten wir den größten Werth auf das weniger bedeutende. Denn der Unterſchied in dem Verhalten Gottes zu denen Geſchöpfen, welche gar keines Gottesbewußtſein fähig ſind, und zu denen welche ein ſolches und wenn auch nur auf die unvollkommenſte und unkräftigſte Weiſe entwikkeln, ſei doch weit größer als der zwiſchen Gottes Verhalten zu dieſen und dem zu unſern Wiedergeborenen, weil ja offenbar der Unterſchied zwiſchen dem Gottesbewußtſeinsgehalt der lezten beiden weit geringer iſt, als zwiſchen dem der erſten beiden. Hierauf indeß iſt zu erwiedern, daß allerdings alle Menſchen als des Gottesbewußſeins fähige auch Gegenſtände der göttlichen Liebe ſind; aber in ihnen ſelbſt verwirklicht ſich die göttliche Liebe nicht, ſondern ſie dringen von der Furcht vor Gott, die ja auch unter dem Geſez der vorherrſchende fromme Gemüthszuſtand war, höchſtens zu dem negativen Bewußtſein durch, daß das höchſte Weſen nicht neidiſch ſei, welches noch weit davon entfernt iſt, eine Anerkennung der göttlichen Liebe zu ſein. Dieſe entſteht erſt mit der Wirkſamkeit der Erlöſung und von Chriſto aus. Da nun

aber Gott auch diejenigen, welche ſich noch, wie man es richtig verſtanden von dem ganzen außerchriſtlichen Gebiet ſagen kann, in dem Schwanken zwiſchen Abgötterei und Gottloſigkeit bewegen, nicht grade inſofern lieben kann als ſie ihn nicht lieben: ſo kommen wir auch hier darauf zurükk, daß er ſie nur liebt, ſofern er ſie in Chriſto ſieht, wie auch ſie nicht eher, als wenn ſie ſelbſt in Chriſto ſind, zur Erkenntniß der göttlichen Liebe kommen. — Was das andere betrifft, ſo wird geſagt, daß wenn auch auf dem Gebiet des im Selbſtbewußtſein mitgeſezten Gottesbewußtſeins die Liebe Gottes erſt mit der Erlöſung hervortrete: ſo zeige
563 ſie ſich doch auf andern Gebieten in vielem, was ganz daſſelbe ſei außerhalb des Chriſtenthums wie innerhalb deſſelben, vornehmlich in allem Gelingen menſchlicher Erkenntniß und menſchlicher Herrſchaft über die Erde. Allein da alles menſchliche von der Kraft der Erlöſung durchdrungen werden ſoll, und erſt in dieſer Verbindung zu ſeiner Vollendung gelangt: ſo iſt auch kein menſchliches Gut, welcher Art es immer ſei, dem ſich darauf beziehenden göttlichen Willen gemäß geſtaltet, wenn es nicht in dieſen Zuſammenhang mit der Herrſchaft des Gottesbewußtſeins in unſerer Seele durch Chriſtum gebracht iſt. Aus dem aber, was nicht den göttlichen Willen darſtellt, kann auch nicht die göttliche Liebe erkannt werden. Unſer Saz darf alſo nur in dem Umfang verſtanden werden, der ihm ſchon durch das obige [1] geſichert iſt, um ſich vollkommen zu rechtfertigen.

§. 167. Lehrſaz. Gott iſt die Liebe.

1 Joh. 4, 16.

1. Wenn ſchon immer behauptet worden iſt, daß in Gott kein Unterſchied ſein könne zwiſchen Weſen und Eigenſchaften, und eben deswegen der Begriff Eigenſchaft ſich nicht recht zur Darſtellung des göttlichen Weſens ſchikke: ſo liegt doch zugleich

[1] §. 164.

dieſes darin, daß inſofern durch das, was wir als göttliche Eigenſchaft ſezen, etwas wahres von Gott ausgeſagt iſt, daſſelbe auch ein Ausdrukk für das göttliche Weſen ſelbſt ſein muß. Aus dieſem Grunde nun müßten freilich von allen andern göttlichen Eigenſchaften, wenn ſie nicht auch als ſolche mit Unrecht geſezt ſein ſollen, ähnliche Säze gebildet werden können; aber weder kommen dergleichen in der Schrift vor, noch hat man in der kirchlichen Lehre jemals aufgeſtellt, Gott ſei die Ewigkeit oder die Allmacht oder ähnliches. Und wenn wir wenigſtens wagen könnten zu ſagen, Gott ſei die liebende Allmacht oder die allmächtige 564
Liebe: ſo werden wir doch geſtehen, daß in der einen Form nicht minder als in der andern doch nur die Liebe dem Sein oder Weſen Gottes gleichgeſezt wird. Darum muß unſer Saz in dieſer ausſchließenden Form begründet und gerechtfertigt werden, daß nur die Liebe und nicht eine andere göttliche Eigenſchaft ſo kann Gott gleich geſezt werden. Nur verſteht ſich, daß wir auch hier in keine Beziehung treten wollen zu irgend einem auf ſpeculativem Wege gefundenen Begriff von Gott; ſondern daß wir nur zu zeigen haben, weshalb ſich dieſe Eigenſchaft auf ſolche Weiſe unterſcheide von den andern, die wir auf unſerm Wege aufgeſtellt haben.

2. Was nun zunächſt die in dem erſten Theil unſerer Darſtellung ermittelten Eigenſchaften betrifft: ſo haben dieſe ſchon damals darauf verzichtet [1], ſolche Ausdrükke des göttlichen Weſens zu ſein, welche an die Stelle des Namens ſelbſt geſezt werden könnten. Denn wenn wir auch die Allmacht erklären als die Eigenſchaft, vermöge deren alles endliche ſo wie es iſt durch Gott iſt: ſo haben wir freilich die ganze göttliche That geſezt aber ohne Motiv, alſo als Handlung ſchlechthin unbeſtimmt, und es kann nur in Bezug auf das gewordene quantitativ betrachtet mißbräuchlich geſchehen, daß man Gott die Allmacht nennt. Nämlich da

[1] Vgl. §. 56. Zuſaz.

das Endliche als ſolches nicht nur ein mannigfaltiges iſt, ſondern auch ein veränderliches und uns immer nur in vergänglichen Zuſtänden alſo in Durchgangspunkten gegebenes: ſo liegt in jener Erklärung gar nicht, als was eigentlich das Endliche durch Gott iſt, und er es will und ſezt; und wir bleiben, wenn wir nicht über jenes Gebiet hinausgehn, immer in Ungewißheit über den
565 in der Allmacht mitgeſezten Willen Gottes als ſolchen. Daſſelbe gilt natürlich auch von den übrigen dort abgehandelten göttlichen Eigenſchaften. Ja da ſie uns insgeſammt in der Abſtraction von dem beſtimmten Gefühlsgehalt unſeres Gottesbewußtſeins geworden ſind: ſo werden wir ſagen müſſen, wenn wir ſie nicht in die Eigenſchaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieſes Gefühlsgehaltes werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott iſt die allmächtige oder ewige Liebe, geſchieht — ſondern bei ihnen allein ſtehn bleiben, ſo iſt ein Glaube an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten des Glaubens, den auch die Teufel haben können [1]. — Die beiden in unſerm andern Theil zwar aber bei deſſen erſter Seite abgehandelten Eigenſchaften ſind auch nicht ſolche, die urſprünglich könnten Ausdrükke des göttlichen Weſens ſein. Denn wir können nicht ſagen, daß Gott in ſich ſelbſt die Gerechtigkeit ſei und die Heiligkeit ſei, weil beides nicht gedacht werden kann ohne Beziehung auf das Böſe und auf den Gegenſaz zwiſchen dem Guten und Böſen, beides aber ſowol der Gegenſaz als auch deſſen Auflöſung iſt überall nicht für Gott, ihn für ſich allein betrachtet. Daher iſt auch die Wirkſamkeit dieſer Eigenſchaften abgeſondert von den andern nur auf ein gewiſſes Gebiet beſchränkt, und ſie werden erſt recht als göttliche Eigenſchaften erkannt, wenn wir dieſer Abſonderung ein Ende machen und ſie in diejenigen auflöſen, welche als Ergebniß der zweiten Hälfte unſerer Darſtellung hier abgehandelt werden; ſo daß, was wir als das Werk der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet haben, doch eigentlich wenn gleich mehr vor-

[1] Jak. 2, 19.

bereitend als erfüllend mit zu dem Werk der Erlöſung gerechnet wird. Jene beiden Eigenſchaften werden uns dann wieder zur göttlichen Liebe, dieſe aber nur in ihren vorbereitenden Aeußerungen betrachtet; und die göttliche Liebe iſt die heilige und gerechte, ſofern ſie mit dieſen Vorbereitungen weſentlich beginnt, wie ſie 566
auch die allmächtige und die ewige iſt. Wenn nun alſo Liebe und Weisheit allein den Anſpruch behalten, zugleich Ausdrükke für das Weſen Gottes ſelbſt zu ſein, wir aber doch nicht eben ſo ſagen, Gott iſt die Weisheit wie Gott iſt die Liebe: ſo läßt ſich hierüber, auch ſchon ehe der Begriff der Weisheit ebenfalls ausgeführt iſt, folgende Auskunft geben. Wenn wir auf die Art ſehen, wie wir beiderlei Bewußtſein haben, ſo haben wir das der göttlichen Liebe unmittelbar in dem Bewußtſein der Erlöſung, und indem dieſes der Grund iſt, auf den wir alles andere Gottesbewußtſein auftragen, repräſentirt es uns natürlich das Weſen Gottes. Die göttliche Weisheit aber kommt uns nicht auf eine ſo unmittelbare Weiſe ins Bewußtſein, ſondern nur wenn wir unſer Selbſtbewußtſein, ſchon das perſönliche noch mehr aber das Gattungsbewußtſein, zur Beziehung alle Momente aufeinander erweitern. Ja wie beide Eigenſchaften nicht getrennt von einander gedacht werden können, dann aber nicht die Liebe die Vollkommenheit der Weisheit iſt, ſondern die Weisheit die Vollkommenheit der Liebe: ſo wäre doch nicht eben ſo vollkommen die Liebe mit eingeſchloſſen, wenn wir Gott als Weisheit denken, wie die Weisheit, wenn wir ihn als Liebe denken; denn wo die allmächtige Liebe iſt, muß auch die ſchlechthinige Weisheit ſein.

Zweites Lehrſtükk.

Von der göttlichen Weisheit.

§. 168. Die göttliche Weisheit iſt das die Welt für die in der Erlöſung ſich bethätigende göttliche Selbſtmittheilung ordnende und beſtimmende Princip.

567 1. Das besondere Verhältniß, welches uns oben [1] fehlte, um die göttliche Weisheit als eine von der göttlichen Allwissenheit verschiedene Eigenschaft zu sezen, ist in diesem Zusammenhang derselben mit der göttlichen Liebe gefunden. Es bleibt aber demohnerachtet wahr, daß die göttliche Allwissenheit so bestimmt, wie wir dort gethan haben, nur dasselbe in Gott sezt was die göttliche Weisheit; nur wird uns das zeitlose Verhältniß natürlich ein zwiefaches, als das vorhergehende Wort die Weisheit als das nachfolgende die Allwissenheit. Mithin ist auch die lezte in demselben Verhältniß zu der göttlichen Liebe wie die erste, und alles Sein in Gott nur als das durch seine Liebe vermittelte gesezt. Und hieraus ergänzt sich auch, was ich anderwärts [2] für ein anderes Gebiet über das Verhältniß zwischen Liebe und Weisheit gesagt habe, dadurch nämlich, daß das vorhergehende Wort auch unmittelbar das hervorbringende ist. Was aber daraus, daß wir die göttliche Liebe auch als Weisheit sezen, zunächst folgt, ist dieses, daß wir das gesammte endliche Sein unmöglich in seiner Beziehung auf unser Gottesbewußtsein betrachten können, außer — welches wir in dem Ausdrukk Welt auch immer mitdenken — als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk. Denn wie auch in dem menschlichen Gebiet die richtige und vollkommne Entwerfung der Idee eines Kunstwerkes das ursprüngliche Werk der Weisheit ist, so daß auch den eigentlichen Handlungen nur insofern ihr Ursprung in der Weisheit angewiesen wird, als sie sowol im Zusammenhang des ganzen Lebens als auch für sich zugleich können als Kunstwerke und Theile eines solchen angesehen werden, der vollkommenste Mensch aber derjenige wäre, dessen
568 sämmtliche Entwürfe zu Werken und Thaten ein vollständiges Ganze der mittheilenden Selbstdarstellung bildeten: so ist auch die göttliche Weisheit nichts anderes als das höchste Wesen in dieser

[1] Vgl. §. 55. 1. Bd. I. S. 293 ff.

[2] In meiner Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs S. Denkschr. d. Ak. d. W. Jahrg. 1819.

ſchlechthinigen, nicht zuſammengeſezt ſondern einfach und urſprünglich vollkommnen Selbſtdarſtellung und Mittheilung gedacht [1]. Nur daß wir uns noch die Theilung wegdenken müſſen, daß, wie es keinen Unterſchied giebt zwiſchen göttlichen Werken und Thaten, ſo auch nicht wie bei uns in den Thaten mehr die Mittheilung, in den Werken mehr die Darſtellung vorherrſcht, ſondern nur für uns das Eine urſprünglich göttliche Mittheilung war und dann Darſtellung wird, das andere umgekehrt. Eben hierin aber, daß die Sendung Chriſti uns urſprünglich göttliche Mittheilung iſt, liegt der Grund, warum dieſer Ausdrukk vorgezogen iſt. Die Entwikklung unſeres Bewußtſeins von der Weisheit Gottes beſteht darin, daß die Mittheilung in ihrem zeitlichen Fortſchreiten uns immer mehr zur vollkommnen Darſtellung der allmächtigen Liebe Gottes werde. — Demnächſt aber iſt wohl vorzuſehn, daß wir unſern Begriff nicht dadurch verfälſchen, daß wir unſern Gegenſaz von Zwekk und Mittel mit hineintragen. Der Grund zu dieſer Vorſicht iſt ſchon in dem obigen gelegt. Denn ſchon jedes menſchliche Kunſtwerk iſt um ſo vollkommner, je mehr es ſo in dieſem Begriff aufgeht, daß innerhalb deſſelben nichts in dieſen Gegenſaz von Zwekk und Mittel fällt, ſondern alles ſich nur verhält wie Theil zum Ganzen, und die Mittel nur außerhalb desſelben liegen; und als noch höhere Vollkommenheit zeigt ſich dieſes in der Anwendung auf ein ganzes menſchliches Leben. Wie ſollte alſo nicht vielmehr noch die göttliche Weisheit dieſen Gegenſaz ſo ausſchließen, daß, da nichts iſt außerhalb der Welt, was als Mittel gebraucht werden könnte, alles innerhalb derſelben ſo geordnet wäre, daß es ſich in ſeiner Verbindung mit allem übri- 569
gen betrachtet nur wie Theil zum Ganzen verhält, jedes aber einzeln für ſich ſo ſehr zugleich Mittel und Zwekk iſt, daß dieſe Betrachtungsweiſe ſich jedesmal gleich wieder aufhebt und in die andere übergeht. Dies iſt nun zwar inſoweit allgemein anerkannt, daß niemand in Gott, indem die Weisheit ausſchließlich in der

1. Ap. Geſch. 17, 24—28.

Richtigkeit der Zwekkbegriffe geſezt würde, getrennt von derſelben noch eine Klugheit als Vollkommenheit in der Wahl und dem Gebrauch der Mittel annimmt; allein das iſt noch häufig genug und nicht viel minder verwirrend, daß man doch die Klugheit als Beſtandtheil in den Begriff der göttlichen Weisheit mit aufnimmt, und dieſe erklärt für die göttliche Vollkommenheit ſowol in der Feſtſtellung der Zwekke als in der Beſtimmung der Mittel. Denn Mittel werden immer nur angewendet, wo der Handelnde auf von ihm ſelbſt nicht hervorgebrachtes zurükkgehn muß. Schwerlich kann man auch eine Beſtimmung von Mitteln anders denken, als unter der Form einer Auswahl, d. h. indem man zu der von uns beſeitigten mittleren Erkenntniß wieder zurükkkommt. Und ſo ſtimmt auch dieſes damit zuſammen, daß beide die Weisheit und die Allwiſſenheit Gottes gleich ſind unter ſich und mit der göttlichen Hervorbringung, und daß man dieſe Gleichheit nicht aufheben kann ohne die Begriffe ſelbſt zu verunreinigen und umgekehrt.

2. Daß wir nun die Erlöſung als den eigentlichen Schlüſſel zum Verſtändniß der göttlichen Weisheit anerkennen, iſt die eigenthümlich chriſtliche Auffaſſung dieſes Gegenſtandes. Denn unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein auch in ſeiner größten Erweiterung kann ſich nicht über das hinausverſteigen, was mit uns in Beziehung ſteht; und alle göttliche Weltordnung innerhalb dieſes Gebietes können wir auch nur auf die Offenbarung Gottes in Chriſto und dem heiligen Geiſt deuten, wenn wir ſie uns wahrhaft aneignen wollen. Aber dies wird keinesweges ausarten in eine der
570 Erforſchung der natürlichen Dinge widerſtrebende Sucht in einzelnen Ereigniſſen einzelne Abzwekkungen derſelben auf das Reich Gottes zu finden; indem wir ja dann immer nur auf Durchgangspunkte bezögen, deren Werth für das Ganze uns völlig unbekannt iſt. Wohl aber werden wir uns hüten, nicht die göttliche Anordnung der äußeren und leiblichen Natur und die Anſtalten zur Entwikklung des menſchlichen Geiſtes nach allen Seiten hin auf ſolche Art der göttlichen Weisheit zuzuſchreiben, daß wir ſie zugleich von dem Gebiet der Erlöſung trennen. Denn was

mit dieſem gar nicht in Verbindung ſtände, und nicht zugleich auch ganz und gar von dem menſchlichen Leben getrennt wäre, wie wir es von keinem Theile der äußern Natur mit Recht ſagen können, das könnte auch eben ſo leicht dem Fortgang der Erlöſung ſchaden, und wäre dann nicht in der göttlichen Weisheit vorgebildet. Oder wie könnten wir glauben die göttliche Weisheit ergründet zu haben, wenn wir ihre Aeußerungen nur ſo auffaſſen, daß ſie auch gelegentlich mit dem höchſten Intereſſe des Menſchen im Widerſpruch ſtehen können? Darum muß alles in der Welt grade inſofern, als es der göttlichen Weisheit zugeſchrieben wird, auch auf die erlöſende oder neuſchaffende Offenbarung Gottes bezogen werden. Das eigentliche Werk der Weisheit Gottes iſt daher ganz eigentlich die Verbreitung der Erlöſung, oder auf der einen Seite die Art und Weiſe wie und die Ordnung in welcher die Erwählung vollzogen, und die Wiedergeburt der Einzelnen, ſowol als ganzer Maſſen des menſchlichen Geſchlechtes bewirkt wird, auf der andern Seite die wechſelnde Umgeſtaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft, je nachdem die ins Leben gerufene chriſtliche Frömmigkeit mit andern und andern menſchlichen Zuſtänden in Verbindung getreten iſt oder treten ſoll. Daher auch das Beſtreben, in die uns noch verborgenen Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, an und für ſich immer zu billigen iſt. Es kann auch nicht dadurch aufhören löblich zu 571
ſein, daß es zu ſehr ins einzelne gehn will, — denn was als ein einzelnes im Gebiet der göttlichen Gnade angeſehen werden kann, das iſt auch nicht zu klein, um als ein Gegenſtand der göttlichen Weisheit betrachtet zu werden, — ſondern nur dadurch daß wir die ſchlechthinige Einheit derſelben durch den Gegenſaz von Zwekk und Mittel verfälſchen.

§. 169. Lehrſaz. Die göttliche Weisheit iſt der Grund, vermöge deſſen die Welt als Schauplaz der Erlöſung auch die ſchlechthinige Offenbarung des höchſten Weſens iſt, mithin gut.

1. Dieſer Saz, den wir früher ſchon [1] angeregt haben, aber hier erſt ausführen können und der mehr das bereits geſagte ſchärfer zuſammenfaßt, als daß er etwas neues enthielte, fordert weſentlich, daß wir nach einer größeren göttlichen Mittheilung nicht ausſehen ſollen, als die mittelſt der Erlöſung durch Chriſtum in dem Menſchengeſchlecht bewirkte. Und in dieſem Sinne muß er ſich zunächſt bewähren an zwei Säzen, die wir an den beiden Enden dieſes zweiten Theils unſerer Darſtellung finden. Zuerſt nämlich bringt überall die Sünde eine Verringerung des Gottesbewußtſeins und alſo der göttlichen Mittheilung hervor. Nimmt man nun vor der Sünde einen wirklichen Zuſtand der Reinheit oder gar der ſittlichen und geiſtigen Vollkommenheit an, welcher alſo durch die Sünde unterbrochen werden konnte oder auch nicht: ſo müßte man denn auch unſeres Sazes wegen annehmen, daß, wenn kein Sündenfall erfolgt, mithin auch keine Erlöſung nöthig geweſen wäre, alsdann doch die Mittheilung des göttlichen Weſens geringer geweſen ſein würde, als jezt
572 mit der Sünde aber auch mit der Erlöſung. Zweitens, ſo lange die Unwiederzeborenen hier in der Gemeinſchaft mit den Frommen leben, kommen auch ihnen Anklänge von Seligkeit durch das ihnen immer noch einwohnende Gottesbewußtſein; und dieſe zeigen ſich auch kräftig in ihnen als vorbereitende Gnadenwirkungen. Nimmt man für alle, die auf dieſem Wege nicht ſchon zur Wiedergeburt gelangt waren, eine Ewigkeit der Höllenſtrafen als unverminderte Unſeligkeit an: ſo muß man unſeres Sazes wegen behaupten, daß bei dieſer Einrichtung dennoch die Summe der göttlichen Mittheilung größer ſei, als wenn nach dem Tode auch die Wiedergeburt der im Leben nicht ſo weit gefördert geweſenen möglich geblieben wäre.

2. Dieſelbe Forderung unſers Sazes müſſen wir noch von einer andern Seite betrachten. Stellen wir Chriſtum als das

[1] S. §. 59. Zuſaz.

vom Gottesbewußtſein ganz und gar durchdrungene und deshalb in die völlige Einheit mit dem Höchſten aufgenommene Einzelweſen an die Spize: ſo iſt alles übrige nur eine unvollkommne und ungleichmäßige Durchdringung, welche innerhalb der vernünftigen Natur durch die verſchiedenen Gemeinſchafts- und Vorbereitungskreiſe immer mehr abnimmt, und in der unvernünftigen und unbelebten Natur, wenn man dieſe als etwas für ſich ſezt, gänzlich verſchwindet. Und doch ſoll nach unſerm Saz dieſe beſchränkte und ſo zerſtreute Mittheilung des höchſten Weſens das vollſtändige Ergebniß ſein, in welchem die göttliche Weisheit ganz aufgeht, ſo wie die göttliche Liebe darin ihre völlige Befriedigung findet; wobei uns völlig zweifelhaft werden muß, ob das vernunftloſe und bewußtloſe an und für ſich auch ſoll ein Gegenſtand der göttlichen Liebe ſein, weil wir es mitten unter dem von der Weisheit Gottes geordneten finden, oder ob es auch hievon ſoll ausgeſchloſſen ſein, weil es doch an jenem keinen Theil haben kann. Denn die Auskunft, die Vernunft bedürfe dieſer geſammten Abſtufungen des untergeordneten Daſeins als Unterlage für ihr eignes, bleibt immer un- 573
zureichend, weil die göttliche Weisheit darin als bedingt vorausgeſezt wird. Wir müſſen daher dieſes dazu nehmen, daß alles, was an und für ſich ſelbſt göttliche Mittheilung aufzunehmen nicht fähig iſt, in Lebensverbindung mit dem ſoll gebracht werden, worin ſolche Mittheilung ihren Siz hat; woraus denn folgt, daß ſo lange dieſe Verbindung noch nicht nach allen Seiten ins Werk geſezt iſt, und der Geiſt ſich noch nicht in allem vernunftloſen doch irgendwie ausſpricht und darſtellt, ſo lange auch die göttliche Weisheit uns nicht in allem erſcheinen kann, daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig ſein, ſich auch deutlich zeigen wird, daß alles nur inſofern iſt, als es auch ein Gegenſtand der göttlichen Liebe ſein kann.

3. Wie nun hier erſt in der Beziehung auf die göttliche Liebe die im erſten Theil dargeſtellten göttlichen Eigenſchaften ihre

volle Bedeutung erhalten: ſo führt uns die göttliche Weisheit als Entfaltung der Liebe hier an das Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre, indem uns die Aufgabe entſteht, die Welt als die gute immer mehr zur Anerkennung zu bringen, und der urſprünglich der Weltordnung zum Grunde liegenden göttlichen Idee gemäß alles dem göttlichen Geiſt als Organ anzubilden, und ſo mit dem Syſtem der Erlöſung in Verbindung zu bringen, auf daß wir in beider Hinſicht zur vollkommnen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gelangen, ſowol inſofern als der Vater ihm Macht gegeben hat über alles, als auch ſofern er ihm immer größere Werke zeigt, als die er ſchon erkannt hat. Daher denn die Welt nur inſofern als vollkommne Offenbarung der göttlichen Weisheit gefaßt werden kann, als der heilige Geiſt von der chriſtlichen Kirche aus ſich als die lezte weltbildende Kraft geltend macht.

Schluß. 574

Von der göttlichen Dreiheit.

§. 170. Alles weſentliche in dieſer andern Seite des zweiten Theils unſerer Darſtellung iſt auch in dem weſentlichen der Trinitätslehre geſezt; dieſe Lehre ſelbſt aber in ihrer kirchlichen Faſſung iſt nicht eine unmittelbare Ausſage über chriſtliches Selbſtbewußtſein, ſondern nur eine Verknüpfung mehrerer ſolcher.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. — Augsb. Bek. I. Erſtlich lehren .. wir laut des Beſchluß Conc. Nic. daß ein einig göttlich Weſen ſei .. und ſind doch drei Perſonen in demſelben einigen göttlichen Weſen, gleich gewaltig, gleich ewig u. ſ. w. — Exp. Simpl. III. (p. 8.) Eundem nihilominus Deum .. credimus .. personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum etc. — Conf. Gallic. VI. (p. 112.). Scriptura nos docet, in illa singulari et simplice essentiâ divinâ subsistere tres personas, Patrem, Filium et Spiritum sanctum. — Confs. Hung. (p. 241.) Hunc unum et solum Deum tres in coelo testes Patrem, Filium et Sp. s. esse credimus: qui, licet tres 575
sint subsistentibus suis proprietatibus et officiis dispensatoriis, tamen hi tres unum quoque sunt.

1. Wesentlich ist unserer Darstellung in diesem Theile die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, sowol durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche [1], mit welchem die gesammte Auffassung des Christenthums in unserer kirchlichen Lehre steht und fällt. Denn ohne ein Sein Gottes in Christo anzunehmen, könnte die Idee der Erlösung nicht auf diese Weise in seiner Person concentrirt werden. Und wäre nicht eine solche Vereinigung auch in dem Gemeingeist der Kirche, so könnte auch diese nicht auf solche Weise der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum sein. Eben dieses nun sind auch die wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die sich offenbar nur festgestellt hat in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas geringeres als das göttliche Wesen in Christo war, und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt, und daß wir es mit diesen Ausdrükken weder in einem verkürzten noch in einem ganz uneigentlichen Sinne meinen, und nichts wissen wollen von besonderen höheren Wesen, als gleichsam untergeordneten Gottheiten in Christo und dem heiligen Geist. Daß die Trinitätslehre keinen andern Ursprung hat als diesen, und zunächst nichts anders wollte als nur eine möglichst bestimmte Gleichstellung des göttlichen Wesens in dieser Vereinigung betrachtet mit dem göttlichen Wesen an sich, das ist um so weniger zu bezweifeln, als ja diejenigen christlichen Religionsparthein, welche die Lehre von der Erlösung auf eine andere Weise auffassen, auch nothwendig die Trinitätslehre entbehren, indem es ihnen an einem Punkt fehlt um sie anzu-
576. knüpfen, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie auch in der katholischen Lehre wenigstens zugleich auch an andern Punkten angeknüpft wäre als an diesen. Und eben so erhellt es auch daraus, daß diejenigen abweichenden Partheien, welche sich hauptsächlich durch Abläugnen der Dreieinigkeit unterscheiden, hiedurch nicht etwa genöthiget werden zu noch anderen Abweichungen in

[1] Vgl. §. 94. und §. 123.

der Lehre von Gott und göttlichen Eigenſchaften, wie es doch ſein müßte, wenn dieſe Lehre in einer beſonderen Auffaſſung der Natur des höchſten Weſens ſelbſt gegründet wäre; wol aber ſind ſie ſogleich genöthigt eine andere Theorie von der Perſon Chriſti und ſo auch von der menſchlichen Erlöſungsbedürftigkeit und dem Werth der Erlöſung aufzuſtellen. Vermöge dieſes Zuſammenhanges nun ſehen wir mit Recht die Trinitätslehre, ſofern dieſe Elemente darin niedergelegt ſind, als den Schlußſtein der chriſtlichen Lehre an; ſomit auch dieſe Gleichſtellung des göttlichen in jeder dieſer Vereinigungen mit dem in der andern, und ſo auch beider mit dem göttlichen Weſen an ſich für das weſentliche der Trinitätslehre.

2. Hiebei aber möchten wir auch ſtehen bleiben, und können der weiteren Ausbildung dieſes Dogma, welche auch den üblichen Namen erſt rechtfertigt, nicht denſelben Werth zugeſtehen. Denn der Name Dreieinigkeit beruht erſt darauf, daß man beide Vereinigungen auf eine ſchon unabhängig von denſelben und auf ewige Weiſe in dem höchſten Weſen ſelbſt geſezte Sonderung zurükführt, und dann, nachdem man das zur Vereinigung mit Jeſu beſtimmte Glied dieſer Sonderung mit dem Namen Sohn bezeichnet hatte, auch dem entſprechend den Vater als eine ſolche Sonderung ſezen zu müſſen glaubte, woraus ſich denn jene Zweiheit, nämlich Einheit des Weſens und Dreiheit der Perſonen, ergab. Nun aber iſt ſchon jene Vorausſezung von einer ewigen Sonderung im höchſten Weſen keine Ausſage über ein frommes Selbſtbewußtſein, in welchem ja dieſes niemals vorkommen konnte. Oder wer dürfte behaupten, daß in dem Eindrukk, welchen das 577
göttliche in Chriſto machte, aufgegeben geweſen ſei, eine ſolche ewige Sonderung als den Grund deſſelben zu denken? Denn wer etwa dieſe Aufgabe in der Logologie des Johannes finden wollte, als ſei hier das eine Element der Trinitätslehre beſtimmt enthalten, mithin auch die weitere Vervollſtändigung von ſelbſt aufgegeben, der iſt von ſo vielen Punkten anzugreifen, daß er

ſich ſchwerlich wird halten können. Denn eines Theils hat ſich ja die arianiſche Auffaſſung in eben dieſer Stelle begründen wollen, und die Auslegung beider Theile unterliegt gleichen nur entgegengeſezten Schwierigkeiten, ſo daß man ſagen muß, welche von beiden Vorſtellungen man auch als dem Johannes vorſchwebend der Stelle zum Grunde legen will, man geſtehen muß, daß er höchſt ungenügend und unzweckmäßig zu Werke gegangen ſei. Anderntheils hätte ſich dieſe Darſtellung, wenn die Trinität dem Apoſtel vorgeſchwebt hätte, ſo leicht dazu hergegeben, auch den heiligen Geiſt, der ja in den uns von Johannes aufgezeichneten Reden Chriſti ſo häufig vorkommt, auf ähnliche Weiſe einzuführen; und auch anderwärts hätte es ihm nicht an Gelegenheit gefehlt, dies zweite Glied, das Verhältniß des Geiſtes als eines von Anfang her bei Gott ſeienden und Gott ſeienden nachzubringen. Geſezt aber, man müßte auch zugeben, Johannes habe hier von dem in Chriſto mit der menſchlichen Natur vereinigten Göttlichen behauptet, daß es in Gott von Ewigkeit her als ein beſonderes geſezt geweſen: ſo würde noch lange nicht folgen, daß dies nach der Weiſe der Trinitätslehre ſei gemeint geweſen, und daß daher dieſe die wahre und einzig natürliche Ergänzung der Johanneiſchen Säze ſei. Denn bei der Ausbildung dieſer Lehre liegt nicht nur das Beſtreben zum Grunde, unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein darüber recht genau wiederzugeben, daß das göttliche Weſen in beiden Formen der Vereinigung daſſelbe und
578 auch dem Sein Gottes an ſich gleich ſei: ſondern nachdem man dieſe Unterſcheidung über den Anfang des Vereintſeins in die Ewigkeit verlegt, entſtand nun erſt das Bedürfniß zu verhüten, daß hieraus nicht ein vielgötteriſcher Schein entſtehe, ſondern dieſes in gewiſſem Sinn geſonderte Sein Gottes doch in der Einheit des göttlichen Weſens zuſammengehalten werde. Von einem ſolchen Bedürfniß aber zeigt ſich bei Johannes keine Spur, mithin war er auch nicht auf dem Wege unſerer Trinitätslehre.

3. Der zweite Theil unſeres Sazes iſt daher auch nicht

ſo zu verſtehen, als ob die rechtgläubige Trinitätslehre als eine unmittelbare oder wol gar nothwendige Verknüpfung von Ausſagen über unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein anzuſehen wäre; ſondern jene Verewigung des Seins Gottes für ſich und des Seins Gottes für die Vereinigung als geſonderter, tritt erſt dazwiſchen. Ginge nun dieſes aus den Ausſagen Chriſti und der Apoſtel über ihn und den heiligen Geiſt mit ſolcher Beſtimmtheit hervor, daß wir es auf ihr Zeugniß annehmen müßten: ſo wäre dann die Trinitätslehre die völlige Ausbildung einer Lehre von dieſer Art, und wir nähmen ſie an als Zuſammenſtellung der Zeugniſſe über eine überſinnliche Thatſache, aber eben ſo wenig eine Glaubenslehre in dem urſprünglichſten und eigentlichſten Sinne des Wortes, wie die Lehren von der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti [1]; und auch darin dieſen ähnlich, daß unſer Glaube an Chriſtum und unſere Lebensgemeinſchaft mit ihm dieſelbe ſein würde, wenn wir auch von dieſer tranſcendenten Thatſache keine Kunde hätten, oder wenn es ſich mit derſelben auch anders verhielte. Nun aber hat ſich die Auslegung, welche jenes feſtſtellen möchte, niemals ſo geltend machen können, daß ſie nicht immer wieder wäre angefochten worden; und darum iſt es wichtig, die Unabhängigkeit jener Hauptangelpunkte der kirchlichen Lehre, Sein Got- 579
tes in Chriſto und in der chriſtlichen Kirche von der Trinitätslehre feſtzuſtellen. — Bildet man nun die Kenntniß von dieſer überſinnlichen Thatſache noch weiter aus, und lehrt, damit jene Sonderung im höchſten Weſen nicht bis zum Anfang der Vereinigung vergeblich geweſen, auch noch, daß ſowol die zweite als dritte Perſon auch ſchon bei Erſchaffung der Welt geſchäftig geweſen, wie auch ſeitdem, daß bei allen altteſtamentiſchen Theophanien die zweite Perſon das Subject geweſen, und die geſammte Prophetie des alten Bundes ihren Impuls von der dritten bekommen: ſo ſind dieſe Säze noch weiter davon entfernt, Ausſagen über unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein zu enthalten, und

[1] Vgl. §. 99.

wir können um ſo ruhiger abwarten, ob die Auslegungen, auf denen dieſe Erweiterungen beruhen, ſich durch die neueſten Bemühungen über dieſen Gegenſtand beſſer geltend machen werden, als bisher der Fall geweſen.

Zuſaz. Wenn es irgendwann gelungen wäre oder jemals gelingen könnte, eine Dreiheit in Gott, ſei es auch auf Veranlaſſung unſerer kirchlichen Lehre, denn ohne dieſe würde es ſchwerlich jemanden eingefallen ſein, aber doch ohne Beziehung auf die Verhältniſſe der Erlöſung und ohne Berufung auf die Schrift, aus allgemeinen Begriffen oder a priori anſchaulich zu machen oder zu beweiſen: ſo würde eine ſolche Dreieinigkeitslehre, und wenn ſie auch weit vollkommner ausgeführt wäre, als es der an die Grundthatſachen des Chriſtenthums gebundenen kirchlichen bisher gelungen iſt oder jemals gelingen kann, doch in einer chriſtlichen Glaubenslehre keinen Plaz finden können. Ja wenn ſie ſich auch genau an dieſelben Ausdrükke hielte, ſowol um die Dreiheit als um die Einheit zu bezeichnen, deren ſich die kirchliche bedient, würden wir dennoch feſt behaupten, daß ſie eine andere ſei; indem ſolche Deductionen die mit jenen Grundthatſachen nicht in Verbindung ſtehn, nicht nur einen ganz andern Urſprung
580 jener Lehre beweiſen, ſondern auch eben deswegen in der chriſtlichen Lehre von gar keinem Nuzen ſein können. Solche können wir demnach als Philoſopheme hier nur auf ſich beruhen laſſen, und haben gar keinen Beruf ſie einer Kritik zu unterwerfen, mögen ſie nun von älteren [1] oder neueren [2] Kirchenlehrern herrühren.

§. 171. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Perſonen ſollen dem göttlichen Weſen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Perſonen den andern gleich; wir vermögen aber weder das eine noch

[1] Z. B. Anselm. Monolog. ep. 29—61.

[2] Z. B. Daub. Theologum. §. 126. 127.

das andere, ſondern wir können die Perſonen nur in einer Abſtufung vorſtellen, und eben ſo die Einheit des Weſens entweder geringer als die Perſonen oder umgekehrt.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur. — Patris, filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, aequalis maiestas. — Et in hac trinitate nihil prius aut posterius nihil maior aut minus sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales . . . Neque confundentes personas neque separantes substantiam. — Augsb. Bek. I. Daß ein einig göttlich Weſen ſei, welches genannt wird und wahrhaftiglich iſt Gott, und ſind doch drei Perſonen in demſelben einigen göttlichen Weſen. . . Und wird durch das Wort Perſon verſtanden nicht ein Stükk, nicht ein Eigenſchaft in einem andern ſondern, das ſelbſt beſtehet (sed quod proprie subsistit) wie denn die Väter dies Wort in dieſer Sache gebraucht haben. — Conf. Belg. VIII. p. 173. . . qui est unica essentia, in qua tres sunt personae incommunicabilibus proprietatibus ab aeterno 581
revera ac reipsa distinctae.

1. Daß von dieſer Annahme ewiger Sonderungen in dem göttlichen Weſen uns dieſe Vorausſezung dieſer zwiefachen Gleichheit des göttlichen in allen Perſonen unter ſich und in jeder mit dem höchſten Weſen als Einheit nothwendig gemacht werden muß, das leidet kein Bedenken. Denn wenn Gottheit oder Macht und Herrlichkeit geringer wären in ſämmtlichen drei Perſonen, als in dem höchſten Weſen dieſes als Einheit gedacht: ſo wären auch die drei Perſonen nicht in dem höchſten Weſen, ſondern unter demſelben; das göttliche in ihnen hieße daher nur uneigentlich ſo, und unſere Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, ſo wie unſer Antheil an dem heiligen Geiſt, wäre keine Gemeinſchaft mit Gott. Grade daſſelbe aber entſtände auch, wenn das göttliche in den Perſonen ſelbſt nicht daſſelbe war, und etwa nur das göttliche in dem Vater das wahrhaft und eigentlich göttliche, das in Chriſto und dem heiligen Geiſt aber ein uneigentliches und untergeordnetes. Dann aber müßte auch das uns einwohnende Bewußtſein der Er-

lösungsbedürftigkeit etwas anderes aussagen, wenn es anders durch die Erlösung, die uns nicht in Gemeinschaft mit Gott brächte, doch befriedigt würde als Hemmung unserer Gemeinschaft mit Gott, kurz alles wichtigste im Christenthum würde ein anderes. Von jener Voraussezung aus, kann daher nicht anders weiter bestimmt werden, als die kirchliche Lehre sezt, und der sich immer wieder erneuernde Eifer um dieselbe erklärt sich uns vollkommen.

2. Die angeführten symbolischen Stellen behaupten nun unläugbar zuförderst, daß Macht und Gottheit in keiner von den drei Personen geringer sei, als in den andern beiden, welches offenbar um alle Ungleichheiten abzuwenden hinreichen würde, wenn nicht ein Widerspruch sich zeigte, sobald bei dieser Gleichheit doch die
582 Art, wie die Personen unterschieden werden, fortbestehen soll. Denn diese Gleichheit müßte doch zugleich der Kanon sein für die Darstellung der Verschiedenheit der Personen, daß nämlich kein Element, welches eine Ungleichheit der bezeichneten Art in sich schließt, darin aufgenommen werden dürfe. Wenn nun aber Vater und Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater auf ewige Weise zeugend ist, selbst aber ungezeugt, der Sohn hingegen gezeugt von Ewigkeit, nicht aber selbst zeugend: so mag diese ewige Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgend etwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältniß der Abhängigkeit andeuten. Hat also dem Vater die Macht eingewohnt von Ewigkeit her, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohne wohnt aber eine solche Macht nicht ein, noch kann auch ein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Vater zu ihm stände, als Gegengewicht aufgestellt werden: so ist unläugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes, und auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte hat bei dem Zeugenden. — Und eben so verhält es sich mit dem Geist, mag er nun nach dem griechischen Dogma vom Vater allein ausgehn, oder wie die

lateiniſche Kirche will, von Vater und Sohn. Im erſten Fall hat der Sohn eine zwiefache Unfähigkeit im Vergleich mit dem Vater, wenn eben ſo wenig als er zeugt auch eine Perſon von ihm ausgeht. Im lezten Falle hat nur der Geiſt dieſe zwiefache Abhängigkeit — denn ein Abhängigkeitsverhältniß iſt dieſes Ausgehn auch, nur daß es ein anderes ſein ſoll, als das Gezeugtwerden, ohnerachtet der Unterſchied zwiſchen beiden von Keinem hat deutlich gemacht werden können — der Sohn aber hat in dieſem Fall eine Fähigkeit mit dem Vater gemein, welche ihn über den Geiſt ſtellt, wogegen im erſten der Geiſt dem Sohne gleich iſt. Auf alle Weiſe alſo ſteht der Vater über beiden andern, und nur ob dieſe 583
beiden einander gleich ſind, oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet iſt, bleibt ſtreitig; die Gleichheit der Perſonen aber kommt nicht heraus bei dieſer Unterſcheidung.

3. Eben ſo müßte nun der Saz, daß die Gottheit in ſämmtlichen drei Perſonen dieſelbe iſt des Einen göttlichen Weſens, der Kanon ſein, nach welchem das Verhältniß der Dreiheit der Perſonen zu der Einheit des Weſens vorgeſtellt werden ſoll. Soll aber dabei zugleich das eben abgehandelte gedacht werden, daß die Perſonen ſich von einander durch eigenthümliche in dem göttlichen Weſen an und für ſich nicht mitgeſezte Beſtimmungen unterſcheiden, das göttliche Weſen ſelbſt aber nur in dieſen drei Perſonen, nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Perſon noch unperſönlich vorhanden iſt, und auch in ihnen nicht etwa zertheilt in der einen Perſon dieſe in der andern jene Eigenſchaften [1], ſondern in jeder ganz und ungetheilt: ſo kann die erforderte Gleichheit nicht herausgebracht werden. Denn für ein ſolches Verhältniß, wie das hier aufgeſtellte, haben wir keinen näheren Typus nach dem wir es vorſtellen können, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelweſen; denn eben

[1] Stellen wie dieſe . . filium eius (sc. patris) sapientiam . . spiritum s. eiusdem virtutem potentiam et efficaciam. Conf. Gallic. VI. p. 112. ſind zu ungenau um, wenngleich ſymboliſch, berükkſichtigt zu werden.

ſo iſt ganz und ungetheilt der Gattungsbegriff in ſeinen Einzelweſen vorhanden, außer ihnen aber nirgend. Hierüber zwar iſt von jeher geſtritten worden, indem Einige dieſe Analogie gelten
584 laſſen [1], Andere aber ſie verwerfen [2]. Allein ſoll das Verhältniß nicht nach dieſem Typus gedacht werden, ſo dürften wir, wie auch die Gegner deſſelben geſtehen [3], gar nichts beſtimmtes dabei zu denken im Stande ſein, mithin auch gar nichts daran haben. Sollen wir aber der Analogie folgen, ſo iſt keine Gleichheit zwiſchen der Einheit und der Dreiheit möglich, ſondern wir müſſen entweder mehr realiſtiſch der Einheit als dem allen dreien gemeinſamen Weſen die Oberſtelle einräumen, und dann erſcheint die Geſchiedenheit der Perſonen als das untergeordnete und tritt zurück, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominaliſtiſch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das abſtracte zurück, aber das für unſer frommes Selbſtbewußtſein unmittelbar daſeiende, die Gottheit des heiligen Geiſtes und die Gottheit Chriſti, mithin auch die Beziehung Chriſti als Sohn auf ſeinen Vater, tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr an das Tritheiſtiſche zu ſtreifen. Zwiſchen beiden ſcheint, da wir doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müſſen, kein ſtrenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder an das andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der Voraus-

---

[1] *Τὸ οὐσία φύσιν σημαίνει, τὸ δὲ ὑπόςασις ἰδιότητας.* Greg. Naz. Encom. Athanas. — *Ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόςασιν.* Basil. Ep. CCXIV. — *Κατά γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόςασιν ἔχει.* Theodoret. Dial. I. (Ed. Hal. IV. p. 7.)

[2] Non itaque secundum genus et species ista dicimus. . . Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas unam essentiam tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. Augustin. de Trin. VII, 11.

[3] . . propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus Deus. August. ibid. 8.

ſezung, und es bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her in dem höchſten Weſen beſtehende Sonderung nichts anderes übrig, 585
als entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den Forderungen der ſymboliſchen Säze ſtreitet, oder indem wir uns vor dieſen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Punkten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankommen, ſondern bleiben unſtätt zwiſchen ihnen ſchwanken [1]. In welchem Zuſtande denn dieſe Lehre wenig leiſten kann, um jene beiden Hauptpunkte, auf welche ſie ſich doch allein bezieht, zu befeſtigen oder in helleres Licht zu ſtellen.

4. Es iſt noch übrig zu zeigen, wie ſich Einheit und Dreiheit verhalten zu der in unſerm Selbſtbewußtſein als ſchlechthinigem Abhängigkeitsgefühl aufgefaßten göttlichen Urſächlichkeit, ſowol in der Erlöſung und Heiligung, als auch ſchon allgemein in der Schöpfung und Erhaltung. Getheilt nun ſoll die göttliche Urſächlichkeit auch nicht werden unter den Perſonen, wie es nahe genug läge zu ſagen, der Vater allein ſei Schöpfer und Erhalter, und eben ſo der Sohn allein Erlöſer, der Geiſt allein Heiliger. Soll ſie alſo ungetheilt bleiben, ſo kommen wir auch hier auf daſſelbe zurükk, daß entweder dieſe Urſächlichkeiten ſämmtlich dem Einen göttlichen als ſolchem zukommen, den Perſonen aber nur, ſofern ſie in dieſem ſind, nicht ſofern ſie ſich von einander unterſcheiden, oder ſie kommen den drei Perſonen als ſolchen zu, der Einheit des Weſens aber nur ſofern es aus dieſen beſteht. Die erſte Anſicht hat ſich nicht geltend machen können, offenbar weil die Dreiheit dabei mehr zurükktritt, als die herrſchende Richtung geſtattete [2], denn die Perſonen behalten faſt nur eine Realität für jene 586

[1] Οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι, οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι. Greg. Naz. l. c.

[2] Denn daß die kirchliche eigentlich geneigt iſt, die Perſonen mehr geltend zu machen als die Einheit des Weſens, geht nicht undeutlich aus den Worten hervor: sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christianâ veritate compellimur, ita tres deos

beſonderen Akte. Der Vater nämlich, ſofern er von Ewigkeit her den Sohn gezeugt hat, aber Schöpfung und Erhaltung wäre nur in der Einheit des göttlichen Weſens; der Sohn freilich wäre nicht bloß gezeugt worden, und der Geiſt nicht bloß gehaucht, ſondern jener auch Menſch geworden und dieſer auch ausgegoſſen, aber die rechtfertigende Thätigkeit wäre doch nicht die des Sohnes und die heiligende nicht die des Geiſtes, ſondern beide gehörten der Einheit des göttlichen Weſens. Daher iſt nun die andere Anſicht allgemein angenommen worden, daß die geſammte göttliche Urſächlichkeit den drei Perſonen zukommt; aber die Art, wie ſie ſich in der kirchlichen Lehre geſtaltet hat, ſcheint nicht frei zu ſein von einem geheimen Widerſpruch. Denn wenn ſie den Perſonen als ſolchen zukommt, ſo kommt ſie einer jeden zu, ſofern ſie ſich von den andern unterſcheidet, und iſt alſo dieſelbige Urſächlichkeit in der einen Perſon die des Ungezeugten, in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterſcheidend perſönlichen mitausgehend, wiewol nur eine der Wirkung nach ſo ohngefähr wie Chriſtus mit zwei Willen daſſelbe verrichtet, auch die drei Perſonen daſſelbe verrichten jede auf ihre eigene Weiſe, alſo auch mit ihrer eignen That. Dieſes folgerichtige aber hat ſich nicht geltend gemacht, offenbar weil die göttliche Einheit dann ganz nominaliſtiſch zurükktritt, und ihr kaum etwas übrig bleibt, als die Gleichheit der drei ihrem Weſen und Willen nach zu ſein. Wogegen was man annimmt, daß jene Urſächlichkeiten zwar den drei Perſonen als ſolchen zukommen, aber daß
587 jede in allen dreien auch eine und dieſelbe ſei nicht in jeder ihre eigene, das heißt eigentlich ſie nicht auf die Perſonen zurükkführen, ſondern doch auf das göttliche Weſen in ſeiner Einheit. Mithin kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgeſezt, auch von dieſem Punkt nur zu demſelben Schwanken zwiſchen Hervortreten der einen und Zurükktreten der andern oder umgekehrt.

---

aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Symb. Quic. 19.

5. Betrachten wir nun die Art, wie dieſe Lehre in den dogmatiſchen Darſtellungen faſt überall behandelt wird: ſo ergiebt ſich noch deutlicher, wie wenig das in den allgemeinen Formeln geforderte in der Ausführung zu Stande kommt. Zuerſt nämlich wird die Lehre von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes ohne die Dreiheit, alſo ihn in ſeiner Einheit betrachtet abgehandelt; unter dieſen aber kommt die Eigenſchaft in der Einheit dreifach und auf eine beſtimmte Weiſe getheilt oder geſondert zu ſein nicht mit vor, ſondern ohne einen ſolchen Zuſammenhang und ohne doch durch das Bewußtſein von einem Sein Gottes in Chriſto und in der chriſtlichen Kirche vorbereitet zu ſein, wird hernach die Lehre von den Perſonen beſonders behandelt; dann aber ſo, daß wenn gezeigt worden, dieſe oder jene göttliche Eigenſchaft komme auch den drei Perſonen zu, der Beweis immer nur beſonders geführt wird vom Sohn und Geiſt, vom Vater heißt es gewöhnlich verſtehe ſich dies ſchon von ſelbſt. Wäre nun die Gleichheit der Perſonen nicht nur als Formel ausgeſprochen, ſondern auch als Kanon im Gang: ſo müßte dieſes Sichvonſelbſtverſtehen entweder von allen dreien gelten oder von keiner. Der Vorzug, welcher in dieſer Hinſicht dem Vater gegeben wird, beweiſt, wie dieſer doch in einem andern Verhältniß zu der Einheit des göttlichen Weſens gedacht wird; ſo daß diejenigen, die es überflüſſig finden zu beweiſen, daß göttliche Eigenſchaften und Thätigkeiten dem Vater zukommen, während ſie für den Sohn und Geiſt dieſen Beweis fordern, doch insgeſammt keine ſtrengen Trinitarier ſind, indem ſie den Vater mit der Einheit des göttlichen Weſens identificiren, Sohn und Geiſt aber nicht. Dieſes läßt ſich genau zurükkführen auf die Vorſtellung des Origenes [1], daß der Vater Gott ſchlechthin iſt, Sohn und Geiſt aber nur

588

[1] αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι . . πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον κ. τ. λ. Comm. in Joann. Ed. R. IV. p. 50., wo der Zuſammenhang außer Zweifel ſezt, daß αὐτόθεος der Vater iſt. Vgl. de princ. I. Vol. I. p. 62.

Gott durch Theilnahme an dem göttlichen Wesen; eine Vorstellung, welche zwar von den rechtgläubigen Kirchenlehrern gradezu zurükkgewiesen wird, insgeheim aber doch ihrem Verfahren überall zum Grunde liegt.

§. 172. Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurükkgehende Umgestaltung bevorstehn.

1. Wenn wir auf der einen Seite bedenken, daß die noch jezt in der Trinitätslehre geltenden Formeln aus der Zeit herrühren, wo die Christenheit sich noch in Masse aus dem Heidenthum erweiterte; wie leicht mithin, wo von einer Mehrheit oder Verschiedenheit in Gott die Rede sein mußte, bewußtlose Anklänge des heidnischen sich einschleichen konnten: so ist nicht zu verwundern, wenn die Bezeichnungen dieser Mehrheit von Anfang an schwankend und Mißdeutungen ausgesezt waren, und spätern Zeiten, wo keine Einmischung des heidnischen mehr zu besorgen ist, auch nicht mehr angemessen sein können. Nothwendig aber mußten für den Gebrauch dieser Beziehungen Cautelen aufgestellt werden, um Abweichungen nach verschiedenen Seiten zu verhü-
589 ten; und auch solchen gelingt es theils selten, nicht an das andere Extrem zu streifen, indem sie das eine verhüten wollen, theils auch müssen sie ebenfalls ihren Werth verlieren, wenn die Gefahr vor dem Mißverständniß, worauf sie sich bezogen, verschwunden ist, und der verfängliche Schein, den sie nach der andern Seite hin geben, wird dann um so mehr hervortreten. Gehn wir nun auf die ursprüngliche Tendenz der Lehre, nämlich deutlich zu machen, es sei kein hyperbolischer Ausdrukk unseres Bewußtseins von Christo und von dem Gemeingeist der christlichen *Kirche*, wenn wir behaupten, daß Gott in beiden sei: so zeigt

ſich als die erſte Aufgabe dieſer Lehre, daß dieſes eigenthümliche Sein Gottes in anderem beſtimmt werden müſſe in ſeinem Verhältniß ſowol zu dem Sein Gottes an und für ſich, als zu dem Sein Gottes in Bezug auf die Welt überhaupt. Und offenbar iſt keine Ausſicht vorhanden, dieſes jemals ſo zu vollbringen, daß eine für alle Zeiten ausreichende Formel aufgeſtellt und jede Abweichung davon als unchriſtlich verworfen werden könnte. Denn da wir es nur mit dem in unſerm Selbſtbewußtſein uns mit dem Weltbewußtſein gegebenen Gottesbewußtſein zu thun haben: ſo haben wir keine Formel für das Sein Gottes an ſich unterſchieden von dem Sein Gottes in der Welt, ſondern müßten eine ſolche aus dem ſpeculativen Gebiet erborgen, mithin der Natur unſerer Diſciplin untreu werden. Und wiſſen wir, daß unſere dogmatiſchen Ausdrükke für das Verhältniß Gottes zur Welt jeder für ſich den unvermeidlichen Fehler der Vermenſchlichung Gottes an ſich tragen: wie ſollten wir glauben beſſer daran zu ſein mit der verwikkelteren Aufgabe, das eigenthümliche Sein Gottes in Chriſto als einem Einzelweſen und in der chriſtlichen Kirche als einem geſchichtlichen Ganzen zu unterſcheiden von der allmächtigen Gegenwart Gottes in der Welt überhaupt, deren Theile doch jene ſind. Vielmehr werden wir uns darin zu finden haben, daß die Aufgabe 590
nur durch Annäherung gelöſt werden kann, und daß deshalb immer Formeln, die von entgegengeſezten Punkten ausgehen, in Bewegung gegen einander bleiben müſſen, da das Intereſſe an der Aufgabe ſich immer wieder erneuern muß.

2. Bei dieſer Lage der Sache könnte man ſich am meiſten darüber wundern, daß während ſo viele andere erſt ſpäter geſtellte Aufgaben zu ziemlicher Zufriedenheit gelöſt ſind, grade dieſe ſo vieles zuſammenfaſſende ſo lange auf dem wenig Befriedigung gewährenden Punkt ſtehen geblieben iſt, auf welchen ſie ſo zu ſagen beim erſten Anlauf gefördert wurde. Allein eben jene ſpäteren Fragen, namentlich die über die Perſon Chriſti und über die Geſammtwirkungen des Geiſtes, behandelten denſelben Gegenſtand von der dem

unmittelbaren Intereſſe des Glaubens zugewendeten Seite; und die eigentlichen Trinitätsbeſtimmungen mußten, um ſo mehr als ſie bei dieſen Erörterungen zum Grunde gelegt wurden, ſo bleiben, wie ſie ſchon geworden waren, ohnerachtet man nicht läugnen konnte, daß ein leidenſchaftlicher polemiſcher Eifer, der ſo leicht Mißgriffe begeht, nur zu großen Antheil daran gehabt hatte. Iſt nun aber die Trinitätslehre noch immer nicht frei von den oben nachgewieſenen Schwankungen zwiſchen Gleichheit und Subordination auf der einen Seite, und auf der andern zwiſchen Tritheismus und einer ſolchen unitariſchen Anſicht, welche das was an die Spize geſtellt war, nämlich die ewige Geſchiedenheit der Perſonen, wieder ganz verdunkelt: ſo dürfen wir uns darüber, daß auch immer wieder antitrinitariſche Meinungen aufkommen und bisweilen weiter um ſich greifen, weder ſonderlich wundern noch ſie zu voreilig verurtheilen. Denn es geht damit wie mit der Lehre von Gott überhaupt, daß Viele nicht nur vorgeben, ſondern auch meinen, Gegner jedes Glaubens an Gott zu ſein, da ſie ſich doch eigentlich nur gegen die gewöhnlichen Darſtellun-
591 gen deſſelben auflehnen, keinesweges aber alle auf dem Gottesbewußtſein beruhenden Gemüthszuſtände aus ſich entfernt haben. Eben ſo iſt es natürlich, daß diejenigen, welche ſich mit den Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, womit die noch immer in der Trinitätslehre geltenden Formeln behaftet ſind, nicht ausſöhnen können, von ſich behaupten, daß ſie alles mit dieſer Lehre zuſammenhängende läugnen, während doch ihrer Frömmigkeit das eigenthümlich chriſtliche Gepräge keinesweges fehlt. Dies wird auch jezt nicht nur in den unitariſchen Geſellſchaften in England und Amerika, ſondern auch unter den zerſtreuten Gegnern der Trinitätslehre bei uns häufig genug der Fall ſein: ſo daß wir uns durch dieſen Zuſtand nur aufgefordert finden können, theils einer gründlichen Kritik der bisherigen Geſtaltung dieſer Lehre freien Raum zu ſichern, theils einer dem dermaligen Zuſtand der verwandten Glaubenslehren angemeſſenen Umbildung vorzuarbeiten und ſie einzuleiten.

3. Hiezu iſt nun vielleicht die Stellung, welche die Trinitätslehre hier erhalten hat, wenigſtens ein erſter vorläufiger Schritt. Denn weder zu einer unpartheiiſchen Kritik des bisherigen Verfahrens noch zu einer neuen Bearbeitung kann ein im kirchlichen Sinne des Wortes Gläubiger mit dem nöthigen Gleichmuth ausgerüſtet ſein, wenn er ſich nicht ſelbſt nachgewieſen hat, daß unſer Glaube an das Göttliche in Chriſto und in der chriſtlichen Gemeinſchaft ſeinen angemeſſenen dogmatiſchen Ausdrukk finden kann, ehe von dieſen näheren Beſtimmungen, welche die Trinitätslehre bilden, auch nur die Rede iſt. Dieſe Unabhängigkeit aber kann nie zur Klarheit kommen, wenn dieſe Lehre vor jenen Hauptſtükken des Glaubens abgehandelt wird, woraus vielmehr nur gar zu leicht der Schein entſteht, dem jedoch die Geſchichte der Kirche vollkommen widerſpricht, als ob die Annahme der Trinitätslehre die Bedingung ſei, ohne welche an die Erlöſung und an die Stiftung des Reiches Gottes durch das Göttliche in Chriſto 592
und dem heiligen Geiſt nicht könne geglaubt werden; ungerechnet noch, daß der dogmatiſche Charakter der ganzen Darſtellung getrübt wird, mithin weder die Kritik noch die Anknüpfungspunkte für die neue Bearbeitung auf einer richtigen Grundlage angelegt werden können, wenn jene Lehre, die unmittelbar nichts über unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein ausſagt, doch als eine Grundlehre, und daher natürlich auf ſpeculative Weiſe aufgeſtellt wird, und dieſes ſich dann auch auf die Lehre von dem Erlöſer und dem göttlichen Geiſt als von jener abhängig ausdehnt, mithin dem Eindringen ſpeculativer Elemente Thür und Thor geöffnet iſt. — Sollen wir uns aber mit dieſem vorläufigen Schritt nicht begnügen dürfen, ſondern für dasjenige, was in dieſer Sache noch zu thun iſt, wenigſtens einige Andeutungen zu geben haben: ſo ſcheint aus dem dermaligen Zuſtande derſelben folgendes hervorzugehen. Da die erſte unaufgelöſte Schwierigkeit ſchon in dem Verhältniß der Einheit des Weſens zu der Dreiheit der Perſonen liegt, und hiebei alles auf die urſprüngliche und ewige Sonderung innerhalb des göttlichen Weſens ankommt: ſo wäre zunächſt zu

unterſuchen, ob dieſe Vorſtellung in neuteſtamentiſchen Stellen auf eine ſo klare und unbeſtimmte Weiſe gegeben iſt, daß man ſie als eine Ausſage Chriſti und des die Gedanken der Apoſtel beſtimmenden göttlichen Geiſtes über ſich ſelbſt anſehen müſſe. Wofür es wiederum ſchwerlich ein richtigeres Maaß geben kann als dieſes, ob dieſelben Stellen nicht auch könnten nach der unſerer kirchlichen entgegengeſezten Sabellianiſchen Vorſtellungsweiſe gedeutet werden. Muß dieſes verneint werden, ſo bleibt nichts übrig als zu verſuchen, ob nicht die kirchliche Lehre unbeſchadet jener weſentlichen Vorausſezung doch auf Formeln könnte zurükkgeführt werden, welche ohne mit den bibliſchen Stellen in Widerſpruch zu treten dennoch die Klippen vermeiden könnten, an
593 welchen die kirchliche Darſtellung ſich ſtößt. Kann hingegen die Frage bejaht werden, ſo daß ſich nicht behaupten läßt, daß unſere kirchliche Lehre, wenn ſie auch nicht einen rein exegetiſchen Urſprung hat, doch wenigſtens rein exegetiſch begründet werden könne: ſo ſteht dann die athanaſianiſche Hypotheſe mit der ſabellianiſchen gleich, und es darf gefragt werden, ob die lezte nicht denſelben Dienſt leiſten könne, ohne in ſo unauflösliche Schwierigkeiten zu verwikkeln; das heißt, ob ſich nicht Formeln finden ließen, welche ohne ewige Geſchiedenheiten in dem höchſten Weſen auszuſagen beide Vereinigungen deſſelben mit der menſchlichen Natur auf gleiche Weiſe in ihrer Wahrheit darſtellen könnten. Nur müßte deshalb keine Veränderlichkeit in das höchſte Weſen gelegt werden; und wenn die vereinigenden Thätigkeiten deſſelben als zeitliche dargeſtellt werden, müßte dies nicht auf eine andere Weiſe geſchehen, als ſo wie wir es immer thun, weil wir die göttliche Urſächlichkeit nur als Rathſchluß in ihrer Ewigkeit begreifen, die Erfüllung aber nur zeitlich vorſtellen können. Die zweite Schwierigkeit, welche uns die kirchliche Lehre darbot, war die, daß die Bezeichnung der erſten Perſon als Vater und die Verhältniſſe derſelben zu den beiden andern eher das Verhältniß der Perſonen zu der Einheit des Weſens darzuſtellen, als ſich mit der Gleichheit der drei Perſonen zu vertragen ſcheinen. Hier nun

stellt sich die Frage vornämlich so, Ob es von Anfang an richtig gewesen sei, das Göttliche in Christo allein Sohn Gottes zu nennen, und den Ausdrukk Vater auf die eine der Geschiedenheiten in dem göttlichen Wesen und nicht vielmehr auf die Einheit des göttlichen Wesens selbst zu beziehen. Fände sich nun, daß die Schrift unter Sohn Gottes immer nur den ganzen Christus selbst versteht, und einen Unterschied zwischen „Gott" als der Bezeichnung des höchsten Wesens und „Vater unseres Herrn Jesu Christi" nicht anerkennt, sondern diesen eben so gebraucht wie jenen: so wäre zu versuchen, ob nicht ähnliches auch über den heiligen Geist gefragt werden könnte, was auf gleiche Weise 594
zu beantworten wäre, wodurch sich dann Säze ergeben würden, welche diese zweite Schwierigkeit auflösten. Gingen nun die Ergebnisse beider Aufgaben zu Einem zusammen, so würde daraus eine Bearbeitung leicht aufzustellen sein; wäre dies aber nicht der Fall, dann müßten nach Maaßgabe der zurükkbleibenden Differenzen neue Vermittlungen gesucht werden. Und hiedurch rechtfertigt sich schon von selbst, daß hier über diese Andeutungen nicht konnte hinausgegangen, und so das Geschäft selbst erledigt werden.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ. Buchdruckerei.

Kritik

der

Schleiermacherschen Glaubenslehre

von

Karl Rosenkranz.

Königsberg, 1836.

Bei August Wilhelm Unzer.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erster Band. Berlin 1830, bei Reimer. X. und 522 S. Zweiter Band, 1831. X. und 594 S.

Vorwort.

Die erste Ausgabe der Schleiermacherschen Glaubenslehre erschien 1821 und 1822. Sie erregte, wie billig, sogleich das größte Aufsehen. Unter den Beurtheilungen, welche die Journalistik lieferte, zeichneten sich die der Wiener und der Heidelberger Jahrbücher für Literatur besonders aus.

Ein so bedeutendes Werk mußte aber auch noch umfangreichere Untersuchungen hervorrufen, als der Raum der Journalistik zuläßt. Es erschienen zunächst von J. G. Rätze: Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Dr. Fr. Schleiermachers christlichen Glauben u. s. f. Leipzig 1823, 8. Rätze wollte vorzüglich dazu beitragen, das Befremden zu mildern, ein „isolirtes" Abhängigkeitsgefühl in die Dogmatik eingeführt zu sehen und doch lauter „Verstandes- und Vernunftbegriffe" darin anzutreffen. Da der Kampf zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus damals in vollem Gange war, so lag ihm daran, „das Positive der christlichen Religion durch die Vernunft festzuhalten", um auf solche Weise eine Versöhnung der Religionswissenschaft mit sich selbst herbeizuführen. Schleiermachers Arbeit kam ihm in dieser Beziehung sehr entgegen, weil sie auf der Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus beharrte, wenn sie auch in vielen Puncten mit der kirchlichen Dogmatik nicht recht consonirte.

1824 erschien von C. J. Braniß ein kritischer Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre zu Berlin. Braniß

wollte theils auf die Schwierigkeiten ihres Verständnisses aufmerksam machen, theils das Seinige dazu beitragen, dieselben zu entfernen. Seine Schrift ist eine sehr empfehlungswürdige Exegese, eine kritische, umsichtige und gutgeschriebene Reproduction der Schleiermacherschen.

Steffens Buch über die falsche Theologie, eine Stimme aus der Gemeinde, enthielt ebenfalls ein Urtheil über Schleiermachers Ansicht, insbesondere eine beredte Polemik gegen ihr Princip des Abhängigkeitsgefühls. Da Steffens aber eine methodisch und wissenschaftlich durchgeführte Opposition vermied, so trat diese Schrift auch weniger in den Kreis der eigentlich theologischen Bewegung ein, sondern übte ihre Wirkung mehr im Kreise geistreicher Laien.

1830 und 1831 erschien die zweite Ausgabe der Dogmatik. Ich war 1824 und 1825 Schleiermacher's eifrigster Schüler gewesen. Ich hatte im Sommer 1825 ihn selbst über seine Glaubenslehre gehört und war von dem unvergeßlichen Manne wie bezaubert. Eine Vorlesung, eine Sitzung in der Akademie bei öffentlichen Vorträgen, eine Predigt zu versäumen, wurde mir Gewissenssache. Mit Heißhunger verschlang ich alle seine Schriften. Aber mehr noch als diese fesselte mich die universelle Virtuosität Schleiermachers auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft wie des Lebens. Diese Gewalt seiner Persönlichkeit über mich wuchs bis zu einem wahrhaften Druck, der mir endlich unerträglich wurde. Ich stand mit Schleiermacher in gar keinem näheren Verhältnisse, sondern umkreiste ihn mit scheuer Liebe in ehrerbietiger Entfernung. Nächst Steffens, dessen Einwirkung mich schon viel früher ergriffen hatte, war er die erste große Gestalt, welche mich durch und durch erschütterte. Steffens Schriften, die ich schon in meinen ersten Jünglingsjahren in Magdeburg kennen lernte, und die Vorträge, welche ich im Winter von 1824 auf 1825 in Berlin zufällig bei ihm hörte, lockerten mein verworrenes, nach allen Seiten hin maaßlos ausstrebendes Wesen fruchtbar auf. Das Studium Schleiermachers dagegen gab mir eine Elasticität des

Denkens, eine Beweglichkeit der Reflexion, welche allmälig über ein poetisches und historisches Element in mir überherrschend ward. — Im Frühjahr 1825 verließ ich Berlin und ging nach Halle, wo ich ein Jahr lang mit F. W. Genthe und H. Hinrichs sehr glücklich in angestrengten Studien lebte. Die Bekanntschaft mit Hinrichs weckte alle Erinnerungen in mir auf, welche ich in Bezug auf die Hegelsche Philosophie aus Berlin mitbrachte. Ich hatte hier bei meinem Freunde, Herrn v. Henning, einige Vorlesungen darüber gehört, auch die Encyklopädie Hegels nach Kräften durchdacht; aber wie sehr ich mich auch getroffen fühlte von dem einfachen, großartigen Bau des ganzen Systems, wie sehr mich gerade das Räthselhafte des Ausdrucks anzog, wie Vieles daraus tiefer, als ich ahnte, in mich eindrang — im Ganzen konnte ich mich nicht in diese Philosophie finden und genoß die größte Befriedigung nur in Schleiermachen. In Halle änderte sich dies. Seine Persönlichkeit bestimmte mich nicht mehr unmittelbar. Ich fing an, Hegels Phänomenologie und Naturrecht zu studiren und ward, durch erstere namentlich, in eine ganz neue Welt entrückt. Die Bekanntschaft mit Hinrichs befeuerte diese Studien. Nun gerieth ich aber in die furchtbarste Entzweiung. Ich schwankte zwischen Schleiermacher und Hegel verzweiflungsvoll hin und her. Immer tiefer öffnete sich mir die Kluft zwischen beiden. Auf der einen Seite das Nichtwissen des Absoluten aus der Jacobischen Philosophie, syntheſirt mit der praktischen Strebsamkeit und monarchischen Selbstgenügsamkeit des Fichtianismus. Auf der anderen Seite das Wissen des Absoluten, die Idee als die sich selbst als alle Wahrheit wissende Wahrheit, die Tilgung alles Dualismus zwischen Sein und Denken und zugleich die höchste Entäußerung seiner selbst, die gänzliche Unterwerfung des in seiner Unendlichkeit endlichen Ichs unter die Objectivität. Auf der einen Seite eine höchst gewandte, allein nur formelle Dialektik, eine reinliche, geschmeidige Sprache. Auf der anderen Seite eine rein sachliche Dialektik, eine Entwicklung des Gegenstandes durch

sich selbst und eine kernvolle, Tiefsinn athmende, mit wunderbaren, ahnungsvollen Schlaglichtern durchblitzte Darstellung. Auf der einen Seite ein Mann, dessen ganze Persönlichkeit bis auf die kleinsten Gesten und Mienen hin sich mir lebhaft eingeprägt, dessen scharfer Blick mich oft erfaßt, dessen Stimme, beim Altargebet namentlich, mich oft im Innersten erschüttert hatte, vor dessen Wohnung selbst ich nie ohne eine gewisse heilige Erregung vorbeiging, dem ich oft nach beendeter Vorlesung mit trunkenem Enthusiasmus unter den Linden nachschlich und seiner jugendlichen, für alles Menschliche gleich sehr sich interessirenden Rüstigkeit mich bewundernd freuete. Auf der andern Seite ein Mann, den ich nur selten durch die Kastaniengänge hinter dem Berliner Universitätsgebäude mit gebrechlichem Anstande hatte durchwandeln sehen, in dessen Vorlesungen ich nur wenige Male als Hospitant von Freunden hineingezogen war, ohne ihnen Geschmack abgewinnen zu können, denn ich lechzte damals nach Schönheit der Rede und war noch zu ungebildet, aus Hegels Vortrag das Tiefere auch in Betreff der Form vernehmen zu können. So war Hegel, Schleiermacher gegenüber, seiner Persönlichkeit nach, für mich ein schattenhaftes Bild, eine bloße Silhouette. Man erwäge darnach meine Lage. Ich war höchst unglücklich. Die Wissenschaft forderte Opfer von mir, gegen welche meine ganze bisherige Bildung und der Cultus des Herzens, den ich Schleiermacher gewidmet hatte, sich durchaus sträubte. Ich stürmte oft, wie von dämonischen Flügeln getragen, die Felsen und Berge des Saalthals ziellos auf und nieder, von der brennendsten Unruhe über Himmel und Hölle, Christus und Teufel, Fühlen und Wissen, Bibel und Vernunft u. s. w. gefoltert. Vorlesungen, die ich bei Tholuck über Messianische Weissagungen und über Dogmatik hörte, gaben meinem Denken nur vermehrten Stoff, ohne es eigentlich zu erleuchten, denn, was Tholuck damals seine wissenschaftliche Dogmatik nannte, hatte einen ziemlich compilatorischen Charakter und oft gebrauchte er Bestimmungen der Schleierma-

cherschen Dogmatik als Fäden zu den Guirlanden von Bibelstellen, womit er seine Zuhörer überschüttete. Eine Wirkung auf einen sittlichen Purismus des Gemüths war ihnen aber nicht abzusprechen. Da ich einmal diese Geschichte meines Bewußtseins in dieser Beziehung hier zur Sprache gebracht habe, so kann ich nicht umhin, mit innigstem Dank der herrlichen Predigten des Herrn Dr. Rienäcker zu erwähnen, die mich damals oft auf Tage lang wieder tröfteten und etwas von dem Frieden mittheilten, der das höchste und unveräußerliche Kleinod kirchlicher Gemeinschaft ist. Sie halfen mir auch den kirchlichen Glauben für sich in mir frisch zu halten, abgesehen von allen speculativen Rücksichten.

Ich wußte endlich mir nicht anders zu rathen als dadurch, daß ich für mich eine Kritik der Schleiermacherschen Theologie niederschrieb. Sie wurde mir sehr schwer, denn ich kämpfte dabei einen Streit auf Leben und Tod. Ich wurde mir aber dadurch um Vieles klarer und mußte mich nach dieser Revision ganz für das Hegel'sche System entscheiden. Meine Gesundheit war sehr angegriffen und ich ging im Frühjahr 1827 nach Heidelberg, wo ich so glücklich war, mit Daub in näheren Umgang zu kommen. Dieser Nestor der Deutschen speculativen Theologie (und gibt es eigentlich jetzt eine solche außer Deutschland?) wurde gewissermaßen der Beichtvater meiner Intelligenz. Wie oft, wenn die Wonne der reizendsten Natur das Toben meines skeptischen Geistes noch zu beschwingen schien, wenn auf den waldigen Bergen, in den Thälern, beim Rauschen des Neckar, meine Unruhe riesengroß wurde und mich fast zersprengte, wie oft habe ich da den trefflichen Mann in Garten und Zimmer belästigt, wie oft ihn unterbrochen und wie hingebend ging er beständig auf alle die Zweifel, die mich quälten, ein! Ich theilte ihm die Ansicht mit, welche sich bei mir über Schleiermacher gebildet hatte und fand bei ihm Widerspruch, besonders meinen stürmischen Uebermuth zu zügeln, im Durchschnitt aber Bestätigung meiner gewonnenen Resultate.

Späterhin wurde ich in Halle Privatdocent. Als nun die zweite Ausgabe der Schleiermacherschen Dogmatik erschien, bat ich selbst die Redaction der Berliner Jahrbücher, mir die Kritik derselben anzuvertrauen. Sie that es und nun erschien dieselbe in mehren Artikeln 1830 und 1831. Ich erzähle dies Alles hier absichtlich, weil man in dieser Kritik oft das Werk einer parteiischen Reaction gegen Schleiermacher hat sehen wollen, die mich zu ihrem Organ benutzt hätte, während ich begierig nach einer Gelegenheit griff, meine Meinung zur Widerlegung oder Rechtfertigung öffentlich vorzulegen. Ist also in meiner Kritik Verletzendes, so gehört es mir an und in mir dem Drange, mich aus der tiefsten geistigen Verwirrung durch ihre Bekämpfung herauszureißen. Allein ich glaube bei aller Offenheit und Schärfe meiner Opposition nirgends meiner dankbaren Verehrung für Schleiermacher untreu geworden zu sein.

Gegen diese Versicherung könnte man mir dasjenige einwerfen, was ich in demselben Jahre über Schleiermachers Ansicht des kirchlichen Symbols gesagt habe und was ich auch hier aus dem Grunde wiederhole, weil es meine Ansicht über die Dogmatik in historischer Beziehung erläutert und weil noch eben gegenwärtig der Streit über die Symbolik zwischen der protestantischen und katholischen Kirche heftig geführt wird. Es kam aber damals darauf an, zu zeigen, wie Schleiermachers dogmatische Grundansicht, die Unbestimmtheit des Abhängigkeitsgefühls und die Stellung, welche er der Dogmatik in der historischen Theologie gibt, wo er sie in die Relativität des in's Unendliche fortlaufenden Bildungsprocesses wirft, ihn zu einer solchen Laxität verführen konnte. Wo durch das Gefühl die Individualität zur Absolutheit erhoben ist, da darf man sich über die Consequenz nicht wundern, welche aus seiner Biegsamkeit eine Auslegung hervorlockt, die von der Moralität nicht gebilligt werden kann, über welche aber der Fühlende sich in sofern erhaben weiß, als ja überhaupt nichts Positives existirt, welches seiner frommen Eigenthümlichkeit absolut entsprechend wäre; muß

er alſo nicht beſtändig von ſeiner Wahrheit gegen andere Wahrheiten etwas aufopfern? Hier kommt das Ironiſche, Haltloſe, rein Subjective der Schleiermacherſchen Dogmatik factiſch ſo unumwunden zu Tage, daß ſchon um deswillen das Andenken an dieſe Aeußerung fortleben wird. Kleinlich wäre es, auf Schleiermachers Perſönlichkeit ſelbſt aus ſolchen Bekenntniſſen Schlüſſe zu ziehen. Solche gehäſſige Inſinuationen müſſen auch von den Manen des theuren Mannes zurückgewieſen werden und ich denke, Schleiermachers Stimmung, welche ihn damals beherrſchte, richtig gezeichnet zu haben.

Ich wurde ſeit jener Zeit mannigfach aufgefordert, meine Kritik über Schleiermacher beſonders herauszugeben. Ich widerſtand dieſen Aufforderungen, bis in den letzten zwei Jahren die Stimmen über Schleiermacher ſich ſo vervielfältigt haben, daß ich der Wiſſenſchaft einen Dienſt zu leiſten glaube, wenn ich eine von Neuem durchgearbeitete Ausgabe derſelben veranſtalte, denn das Verdienſt meiner Kritik liegt eben in dem Streben, von dem Hegel'ſchen Syſtem aus das Schleiermacherſche zu begreifen.

Als Schleiermacher 1834 ſtarb, blieb wohl kein gebildeter Deutſche ohne die tiefſte Mitempfindung. Es war eine allgemeine Trauer. Unſere Zeit iſt nicht mehr dazu geeignet, glänzende Individuen als weithin herrſchende Auctoritäten hervorzubringen. Die Ariſtokratie der Bildung verſchwindet immer mehr in die ungeheure Bewegung der Maſſen. Daher die ſeltſame Empfindung der Deutſchen, durch den Tod eines Göthe, Hegel, Schleiermacher u. A. gleichſam verwaiſ't zu werden. Man ahnt, daß noch ungekannte neue Zuſtände des Lebens und der Literatur ſich geſtalten werden. Zunächſt feierten Hoßbach, Steffens und Marheineke am Grabe, auf der Univerſität, in der Kirche das Andenken des großen Todten. — Fr. Lücke gab in den Theologiſchen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1834, Hft. IV., ſehr leſenswerthe Erinnerungen an Schleiermacher, in denen er zugleich eine Ueberſicht der Leiſtungen des Ver-

storbenen für die Theologie mittheilte. Nur kann ich Lücke nicht Recht geben, wenn er die bekannten Aeußerungen in der Allgemeinen Zeitung über die veränderte Stimmung Schleiermachers in den letzten Lebensjahren eine zusammenhangloſe, ungesalzene Rede, ja wenn er sie toll und unsinnig nennt. Denn der Verfasser will ja nicht sagen, daß Schleiermacher ein in sich ohnmächtiger Mensch gewesen sei, sondern nur, daß er sich in sich unbefriedigt gefunden habe. Ein so „gebrochenes Dasein" scheint uns in Schleiermacher von Seiten seines Systems eine nothwendige Consequenz und das Hervortreten einer stärkeren Rührung, das sehnsüchtigere sich Hinflüchten zur gnadenvollen Persönlichkeit Christi, die mystische Auflösung seines ganzen Lebens in das des Erlösers, dünkt uns gar nicht in Widerspruch mit der Thatsache zu stehen, daß Schleiermacher bis zum letzten Hauch seines Lebens klar und besonnen, ein Muster geistiger und körperlicher Frische blieb. Im Gegentheil scheint uns nur der tiefe Mensch einer solchen Erschütterung fähig, wie sie, nach vielen Beobachtungen, Schleiermachern zuletzt durchzittert zu haben scheint. Der Verfasser sagt ja auch ausdrücklich, daß Schleiermacher vielleicht selbst nicht gewußt habe, wie er zu jener Gebrochenheit in sich gekommen sei, was uns auch sehr wahrscheinlich ist. Und den Tod des Sohnes nennt er ja nur als eine der Veranlassungen, daß der schon lang in ihm lebende Widerspruch mit machtvollerer Regung hervorgetreten. Warum nun eine solche Ansicht gleich so hart als Unsinn verdammen? — Nächst Lücke's Aufsatz folgte eine kleine Schrift von Dr. L. F. O. Baumgarten-Crusius: über Dr. Fr. Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst. Jena 1834. 8. Es ist darin mit treuem und zartem Sinn manches recht Gute gesagt, allein der Verfasser hat sich dadurch geschadet, daß er Schleiermachers Lehren und Wirken, seine Bildung dafür, seine Schriften u. s. f., daß er dies in einzelne Abschnitte zersplittert hat. Es fehlt der Totaleffect. — Eine ähnliche Schrift war: Friedrich Schleiermacher, die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen im Men-

ſchenleben anſtrebend. Eine Rede an ſeine älteſten Schüler aus den Jahren 1804—1806 zu Halle von einem der älteſten unter ihnen (Thiel), Berlin 1835, 8. Man mag daran das Verwickelte der Perioden tadeln, man mag eine gewiſſe philologiſche gern aus Cicero und Horaz ſprechende Pedanterie daraus wegwünſchen, das Büchlein hat dennoch einen entſchiedenen Werth durch richtige Auffaſſung der Schleiermacherſchen Perſönlichkeit, welche in glänzendem Bilde und doch ohne geſuchten Schmuck daraus hervortritt. — Zu Bonn hielt Dr. K. H. Sack den Studirenden 1835 am 12ten Februar eine würdige Vorleſung zum Gedächtniſſe Schleiermachers (in den Ullmann-Umbreitſchen Studien. 1835. Hft. IV.).

An dieſe Kränze, welche mit noch anderen die gerechteſte Anhänglichkeit und Bewunderung dem Grabmal Schleiermachers weihete, knüpften ſich wieder kritiſche Arbeiten an, theils mehr als gelegentliche Aeußerungen, wie von Staudenmaier in den von ihm redigirten Jahrbüchern, von Kühne über S. als Kanzelredner, theils als eigenthümliche Arbeiten, wie das Buch von Hr. Schmid: über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig 1835. 8. In dieſer Kritik ſind Einzelheiten ganz richtig gefaßt, allein man dürfte im Allgemeinen wohl von ihr ſagen können, daß der Verfaſſer auf der einen Seite in Schleiermacher nicht genug hinein, auf der andern nicht genug über ihn hinaus gekommen iſt. Sie iſt daher auch bis jetzt ziemlich erfolglos geblieben. Mehr Aufſehen erregte eine Kritik der Schleiermacherſchen Reden über die Religion im XV. Band, Hft. 6. der Röhr'ſchen krit. Predigerbibliothek, worin der Verſtorbene in ſeiner Auffaſſung der Religion eines epikuräiſchen Naturalismus bezüchtigt wird. Ich habe ſie jedoch noch nicht zu leſen bekommen und kann daher auch nicht wiſſen, wie ſich dazu die Betrachtung und Würdigung derſelben von H. Karſten, Roſtock 1835, die mir jüngſthin zugegangen iſt, eigentlich verhält.

Ein allgemeines Interesse wurde durch die Gesammtausgabe der Schleiermacherschen Werke, auch seiner nachgelassenen Vorlesungen und Reden, erzeugt. Schnell verbreitete sich das Gerücht, man werde nur eine castrirte Edition veranstalten; man werde das Kühne, Gewagte, Freisinnige ausmärzen. Ich kann nicht wissen, was zu solchen Vermuthungen trieb. Voreilig waren sie auf jeden Fall, denn da Schleiermachers Vorlesungen in zahllosen Heften existiren, so mußten die Herausgeber die strengste Controle fürchten; man hätte also, ohne im Voraus zu verdächtigen, doch erst die That selbst abwarten sollen, welche jetzt schon sehr erfreulich mit der Herausgabe der akademischen Reden und der philosophischen Sittenlehre hervorgetreten ist. Aber man wollte auch wissen, daß Schleiermachers Briefe über Schlegels Lucinde nicht in die Sammlung würden aufgenommen werden. Mir scheint hier ein gefährliches Mißverständniß obzuwalten und ich bin überzeugt, daß dasselbe, wenn man den bösen Willen, der dabei mit im Spiel ist, subtrahirt, die Unkenntniß der Sache, wie so oft, zur Urheberin hat. Schlegels Lucinde ist ein Buch, worin sich eine kränkliche, raffinirte Wollust und eine großartige Anschauung der Liebe auf seltsame Weise verschwistert haben. Aechtes Gefühl für das Wesen der Liebe und sinnliche, ihres Zweckes nur zu sehr bewußte Lüsternheit sind hier so wunderlich verbunden, daß die Zwitterschaft kräftiger Ueberfülle und genußsüchtiger Impotenz oft bis zur Monstrosität aufschwellt. Auch die Sprache theilt diese Heterogenität. Aus diesem Tragelaphen machte Schleiermacher eine uranische Aphrodite. Seine Briefe scheinen mir, ich mag ihre Betrachtung anfangen wie ich will, großer Berücksichtigung werth. Ich frage Alle, welche sich mit der Moralwissenschaft gründlicher beschäftigen, ob nicht die Art und Weise, wie die Liebe von Seiten ihres sinnlichen Elementes behandelt zu werden pflegt, wahrhaft die partie honteuse dieser Wissenschaft ist, ob sie nicht hier in knabenhafter Unerfahrenheit blöde, triviale Worte stammelt? Theils huscht man leichtsinnig darü-

ber fort, theils verfällt man in eine oberflächliche, wenn auch noch so gut gemeinte, Pruderie. Der Gegenstand ist höchst schwierig, allein dies im Durchschnitt geistlose Ignoriren kann unmöglich das Rechte sein. Hier dünkt mich nun Schleiermachers Entwicklung des Begriffs der Schamhaftigkeit eine Lücke zu füllen und selbst im Schiefen, zu weiteren Entwicklungen auf's Beste die Hand zu bieten. Weil er seine Ansichten auf die Lucinde pfropfte und weil er späterhin wahrscheinlich das Buch, das so viel in ihm angeregt hatte, was sein war, mit ruhigeren, strengeren Augen betrachtete, mochte er, um nicht dem auf diesem kitzlichen Gebiet so leicht namentlich bei Geistlichen aufkeimenden Mißverstande ausgesetzt zu sein, diese Briefe gewissermaßen stiefväterlich verleugnen. Es ist nur zu bedauern, daß der neue Herausgeber (dessen Befugniß zur Herausgabe nicht dem literarischen Forum, sondern dem Civilgericht angehört) durch seine von krankhafter Gereiztheit und fanatisirendem Uebermuth übersprudelnde Vorrede theils das Gute, was er selbst gibt, unwirksam gemacht, theils den Blick auf gar nicht mit der Sache zusammenhängende Persönlichkeiten hingelenkt, theils endlich von der Lectüre der Briefe selbst das Interesse mehr auf Schlegels Lucinde hingezogen hat. Seine Jugendsünde hat er selbst schon bereut. Er will zwar noch nichts vom Inhalt der Vorrede aufgeben, aber er beklagt doch schon bußfertig den athemlosen Ton, worin er sie geschrieben und es ist somit zu hoffen, daß er, bei seinen großen Talenten und dem harten Widerstande, der ihn betroffen, auch allmälig zu einer tieferen und gründlicheren Erkenntniß des Christenthums und seiner Moralität gelangen werde. Soll nun aber die Jugendsünde des Herausgebers Veranlassung werden, jene Briefe auch fernerhin noch als eine Jugendsünde Schleiermachers anzusehen? Sollen sie nicht, auch dann selbst, wenn sie eine Verirrung waren, nothwendig sein, uns ein allseitiges Bild von ihm zu entwerfen? Soll nicht ihr Kern der Wissenschaft zu Gute kommen? Ich erinnere mich nicht, irgendwo eine ernstere Betrachtung der Briefe in dieser Hin-

ſicht geleſen zu haben und fürchte eben daher hier daſſelbe Mißverſtändniß, wie mit anderen Producten, z. B. Diderot's Schriften; weil ſich einmal ein gewiſſer Verruf traditionell an ihre Ferſen angeheftet hat, weil ein Anathema über ſie ausgeſprochen, ſo iſt jeder ängſtlich, in ſolcher Geſellſchaft betroffen zu werden. Man ſpricht daher gedankenlos nach, ohne durch eigene Kenntniß die Sache begriffen zu haben. Man verdammt ebenfalls, nur um keinen Zweifel an die eigene Reinigkeit aufkommen zu laſſen. Iſt eine ſolche ſelbſtgefällige Unwiſſenheit, welche dennoch mit dem ſcharfrichterlichen Schwert ſich bewaffnet, nicht auch eine Verſündigung an der Wahrheit? Iſt ſie nicht ein Heiligſein auf Koſten Anderer?

Auf den Tumult, welchen die eben beſprochenen Briefe, weniger alſo durch ſich, denn durch ihre neue Einführung erregten, folgte ein neuer, der freilich nicht, wie dieſer, mit Perſönlichkeiten anfing, wohl aber damit zu enden ſcheint: F. C. Bauer in ſeiner Chriſtlichen Gnoſis, Tübingen, 1835, gab S. 626—668. eine Darſtellung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre. Ich darf mich freuen, dieſen eben ſo gelehrten als tiefdenkenden Theologen in den meiſten Puncten mit mir einverſtanden zu ſehen. Auch er iſt übrigens, wie auch der ſelige Ufteri und ich ſelbſt, nur jeder in ſeiner eigenthümlichen Weiſe, von dem Schleiermacherſchen Syſtem allmälig zum logiſch-ſpeculativen Standpunct übergegangen. Eins der gelehrteſten und intereſſanteſten Werke Bauer's, ſeine Darſtellung der Naturreligionen, iſt vielleicht die geheime Loslöſung deſſelben von Schleiermacher geweſen. Denn er legte demſelben noch die ganze Conſtruction ſeiner Glaubenslehre als leitenden Schematismus unter; allein die innere Vielſeitigkeit des darunter ſubſumirten concreten Stoffs nöthigte ihn oft zu anderen ergänzenden Analyſen und zu neuen, nicht aus Schleiermacher abzunehmenden Combinationen. Doch es gehört nicht hierher, dieſe Hypotheſe noch weiter zu verfolgen. — Gleichzeitig mit Bauer's Gnoſis erſchien in Tübingen das Leben Jeſu von D. F. Strauß.

Strauß. Es ist unstreitig eine fast directe Emanation der Schleiermacherschen Theologie, temperirt durch das Studium der Hegelschen Philosophie. Höchst gespannt muß man auf das Leben Jesu von Schleiermacher sein, welches dessen Nachlaß bringen wird, denn es wird sich darin zeigen, wie weit Strauß mit Schleiermacher selbst auch kritisch und exegetisch, nicht blos dogmatisch, übereinstimmt. Strauß hat in seiner dogmatischen Schlußabhandlung das Mangelhafte der Schleiermacherschen Christologie nachzuweisen gesucht und gemeint, daß ich ihr Unrecht gethan habe, da am Ende die Christologie, wie ich sie in meiner theologischen Encyklopädie im flüchtigen Umriß angedeutet habe, auch auf eine vage Allgemeinheit, auf ein Allegorisiren in der gegenseitigen Entäußerung der göttlichen und menschlichen Natur hinauslaufe. So sehr mich nun das Straußische Werk durch seine wissenschaftliche Consequenz, durch die kaltblütige Entschlossenheit und Aufrichtigkeit seiner Kritik erfreut hat, so glaube ich doch, daß er sein Resultat nicht wird festhalten können. Er ist aus der Hegel'schen Religionsphilosophie in den Schleiermacherschen Standpunct zurückgefallen, statt ihn entschieden zu überwinden. Ich sehe den Grundfehler der Straußischen Auffassung darin, daß er die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit, will gelten lassen. Aber das Wesen der Idee schließt gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich. Die Vollendung der Realität in Christo ist daher in ihm, dem einzelnen Menschen, wirklich gewesen: die göttliche Natur hat sich auch actu als die Wahrheit der menschlichen bewiesen. Strauß wolle nur bedenken, daß sein Gedanke, in der Menschheit Christum zu sehen, den er S. 735. im zweiten Theil so schön ausspricht, erst durch die Vermittelung der absoluten Menschwerdung Gottes volle Wahrheit erhält und keineswegs aufgehoben wird. Christus ist kein Collectivum von Prädicaten, welche der Geist der Menschheit ihm zuertheilt hätte: er ist die concrete Einheit

derselben und „hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein.“ Christum als den leibhaftigen Gottmenschen zu wissen, ist keine anerzogene Gewohnheit unserer Bildung, es ist die Nothwendigkeit der Idee selbst. Alle Widersprüche, welche seine äußere Geschichte liefert, die Unbedeutendheit so mancher Wundererzählungen, das Klaffende, Unzusammenhängende der Tradition u. s. f. kann man gern zugeben; ja man muß es, wenn man nicht einen Selbstmord der Intelligenz begehen will; aber dadurch kann die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung, nicht verletzt werden. Es ist ein pueriler Kleinmuth Vieler unserer Zeitgenossen, zu meinen, daß die Wissenschaft das Christenthum als ein Antichrist zerstören, nicht, selbst im Zweifel und durch ihn, verherrlichen werde. Welche Schlaffheit des Glaubens, darüber sogleich den Kopf zu verlieren und den Untergang der Welt als eines Sodom und Gomorrha auszuschreien! Was der Anfang des Johannesevangeliums und der Johanneischen Episteln ausspricht, dieses unmittelbare Ueberzeugtsein, was auch Thomas, der Zweifelnde, erfahren mußte und was im Sacrament des Abendmahls zu ewiger Gegenwart für uns geworden ist, diese innige Gemeinschaft mit Christo, wird alle Stürme der Kritik überleben.

Wir sagen dies nicht, das Werk von Strauß im Geringsten zu beeinträchtigen; noch weniger, um dadurch auf Schleiermacher einen Schatten zu werfen; vielmehr stimmen wir Strauß mit vollem Herzen bei, wenn er sagt, daß Schleiermacher seinen Christus für den wahrhaften, auch historischen, gehalten habe.

So viel hätte ich in dieser Vorrede über Schleiermacher, mein Verhältniß zu ihm und sein Verhältniß zur jetzigen Wissenschaft zu sagen. Ich kann aber nicht schließen, ohne noch einen Blick auf unsere nächste Zukunft zu werfen. Die Evangelische Kirchenzeitung hat die Hegel'sche Phi-

losophie in dem Vorwort zum Jahrgang 1836 auf eine Weise angegriffen, die sehr bedenklich machen muß, weil darin Insinuationen enthalten sind, welche die Regierungen gegen sie mißtrauisch machen sollen. Die ernsten Bestrebungen von unbescholtenen Männern, wie v. Bohlen, Strauß und Vatke, werden als Rückschritte der Zeit zu einem desorganisirenden Unglauben bezeichnet; die Hegel'sche Philosophie in Pausch und Bogen als Pantheismus verurtheilt; Hegel als Belial, seine Anhänger als Unreine, als dem Satan Verfallene charakterisirt; es wird nicht undeutlich zu verstehen gegeben, wie gefährlich es sei, Männer als Lehrer der Jugend wirken zu lassen, welche vielleicht mit Französischer Frivolität u. s. w. sympathisirten; es wird versichert, daß im Fetischdienst mehr religiöser Gehalt zu finden sei, als im Hegel'schen System; endlich, es würde demselben vor dem göttlichen Gerichte erträglicher gehen, wenn es nur spielte und nicht so bestimmt wüßte, was es wollte.

Gott sei Dank! Ich hoffe, daß die Hegelsche Philosophie weiß, was sie will und auch, daß sie will, was sie weiß.

Wenn wir Hegelianer auf eine so empörende Manier behandelt werden, wenn man durch Aufreizungen aller Art die Böcke von den Schaafen, die Kinder des Lichts von den Weltkindern, die Auserwählten von den Ungerechten gewaltsam scheiden will, wenn Hegels Religionsphilosophie den Pietismus so wenig von seinem Feldgeschrei des Pantheismus hat zurückbringen können, wenn das Verketzern von Universitätslehrern, das nach dem Proceß gegen Wegscheider und Gesenius einzuschlummern schien, wieder auftaucht, nun, so werden heiße Schlachten geschlagen werden müssen. Die Wissenschaft wird für ihr Leben fechten und die Frömmelei wird erfahren müssen, daß es Dinge nicht blos zwischen Himmel und Erde, sondern auch im Himmel und auf Erden gibt, von denen sie sich nichts träumen läßt.

Die jüngste Zeit hat uns in Frankreich wie in Deutschland genugsam belehrt, wie wahr das Wort der Schrift ist, daß wir Rechenschaft geben müssen von jeglichem unserer Worte. Wachen müssen wir mehr als je, um nicht in fleischliche Sicherheit weder einer Bibliolatrie noch einer Systemvergötterung hinein zu gerathen. Kämpfend wird ein Jeder seinem Herrn stehn oder fallen!

Königsberg, am 29sten Februar 1836.

Karl Rosenkranz.

Die Dogmatik Schleiermachers ist so sehr der Culminationspunct seiner theologischen, ja in Bezug auf die Richtung, die er der Frömmigkeit Vieler unserer Zeitgenossen gegeben, seiner kirchlichen Wirksamkeit, daß uns für ihre Betrachtung erlaubt sein muß, von ihr rückwärts zu gehen, um ihr Verhältniß innerhalb seiner vielseitigen Thätigkeit überhaupt zu erkennen, soweit in der Kürze eine solche Darlegung thunlich ist.

Wir treffen Schleiermacher, nachdem er aus der stillen, in seinem späteren Leben oft rührend durchdringenden Innigkeit seiner Herrnhutisch abgeschlossenen Jugendzeit herausgetreten war, zuerst in jener schönen Periode unserer Literatur, wo eine allgemeine Krisis das Leben in jedem Gebiet erschütterte und die Zeit, alle ererbte Grenzsteine verrückend, mit den höchsten Erwartungen schwanger ging. Der hölzerne Dogmatismus, welchen die Wolfische Schule in weiter Ausdehnung begründet hatte, wurde durch den Kriticismus bekämpft; Natur und Geschichte zogen den Schleier von sich, mit welchem der dürre Verstand sie verkleidet hatte; die Kunst sollte Gott auch als den Gott der Schönheit einheimisch machen im menschlichen Geschlecht und entfaltete viele ihrer schönsten Blüthen. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Göthe, Schiller, Tieck, Novalis, die Schlegel, die Humboldt's, Jacobi u. s. w. wirkten in gegenseitiger Ergänzung. Jena war der merkwürdige Mittelpunct einer poetisch-philosophischen, wie Heidelberg nach ihm der einer romantisch-historischen Begeisterung. Schleiermacher wurde von jeder dieser Regungen ergriffen und erwarb sich eine ungemeine Empfänglichkeit für alles Bedeutende in jeder Sphäre. Alle Kenntniß und Fertigkeit, die ihm von Außen geboten ward, suchte er sich anzueignen und für die Darstellung seines Dichtens und Trachtens eine künstlerische Form zu gewinnen. Das Gefühl, umbildend auf seine Zeit wirken zu

wollen, durchzog ihn im Innersten. In dieser Empfindung der eigenen Kraft und der erglühenden Begeisterung für eine Wiedergeburt des gesammten Daseins legten sich die Elemente zurecht, deren Ausarbeitung das thätige Leben des Mannes erfüllten.

Die Richtung auf die Erforschung der Griechischen Philosophie ist das eine dieser Elemente. Wir wissen, was dieser Zweig der Literatur Schl. verdankt. Die Sammlung der Fragmente des Herakleitos im Buttmannischen Museum, die nähere Würdigung des vernachlässigten Diogenes von Apollonia und des Anaximander, eine philologische Untersuchung über des Aristoteles Nikomachische Ethik, die Charakteristik des Sokrates als Philosophen, endlich die Anordnung, Erläuterung und zum großen Theil vollendete Uebersetzung der Platonischen Dialoge sind die ehrenwerthen Früchte dieser Tendenz. Anreihen läßt sich daran die Abhandlung über die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, als worin er selbst den Maaßstab seiner meisterhaften Uebertragung dargeboten hat.

Auf diesem philologischen Felde hat Schleiermacher besonders seine Gelehrsamkeit gezeigt. In einem andern Element, in der wissenschaftlichen Erkenntniß des Sittlichen, hat er mehr die Natur seines Philosophirens zu Tage gegeben, eines Reflectirens über gegebene Gedankenbestimmungen, eines Aufdeckens ihrer Einseitigkeiten und eines Schematisirens analoger Definitionen. Er begann seine Arbeit auf diesem Gebiet mit einer Kritik aller bisherigen ethischen Systeme. Ihr Resultat war, daß die schon entwickelten Gestalten der Wissenschaft die Idee des Ethischen noch nicht vollendet hätten, weder erschöpfend in der Auffindung des Princip's, noch consequent und genügend bei Durchführung des Princips in der Totalität seiner detaillirten Bestimmungen. Somit forderte diese Kritik eine positive Ergänzung, welche sie bei den Begriffen der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes nur sparsam und schwankend andeutete. Diese systematische Organisation der Ethik hat Schleiermacher bisher nur fragmentarisch in einzelnen Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften gegeben: in den Untersuchungen

über die wissenschaftliche Behandlung der Begriffe der Tugend, der Pflicht, des Erlaubten und über das Verhältniß der Ethik zur Naturwissenschaft, wobei eine besondere Hinneigung zum Schellingschen Systeme auffällt, indem die Entfaltung des Sittlichen der des Physischen so parallel gestellt wird, daß beide Seiten als nur mit einander progressiv gesetzt werden sollen. An diese Abhandlungen schließen sich noch andere an, welche nicht die Moralität, sondern die Politik im Auge haben, z. B. die Schrift über die Einrichtung der Universitäten, die Abhandlung über Auswanderungsverbote, über den Begriff der verschiedenen Regierungsformen, worin das stete Uebergehen des Demokratischen, Aristokratischen und Monarchischen in einander und das Ungenügende der antiken Staatsformen für die politischen Verhältnisse der modernen Welt, besonders für die constitutionelle Monarchie, gezeigt wurde u. s. f.

Das dritte und größte Element Schleiermacher's ist die Religion. Hier blieb er nicht bei vereinzelten Aufgaben und bei dem Wankendmachen vorgefundener Ansichten stehen, wie bei dem Ethischen, sondern hier erhob er sich zum Umfang und zur positiven Einheit eines Systems. Wir sehen ihn für die Religion in dreifacher Weise thätig: praktisch, rhetorisch und scientifisch. Im Praktischen hat er auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, je nach den von der Zeit gebotenen Veranlassungen, einen großen Einfluß zu äußern sich bemüht. Wir übergehen die Polemik, in welche er darüber, bis auf diesen Tag herunter, mit Anderen sich einließ und erinnern nur an seinen liberalen Aufsatz über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher bei Gelegenheit des Reformationsfestes und an sein Gutachten als Pacificus sincerus über die Königlich Preußische Agende, bei dem Schwanken, besonders der reformirten Gemeinen, über ihre Annahme. — Dieser Eifer, das kirchliche Interesse wahrzunehmen und die christliche Gemeinschaft, seiner Ansicht gemäß, in ihrer Eigenthümlichkeit für sich zu erhalten, zeigt sich auch in den Predigten. Bevor er den ersten Band herausgab, bewährte er sich propädeutisch, in Gemeinschaft mit S. G. Sack, als geschickten Uebersetzer der Predigten von

Blair und Fawcet. Seine eigenen Predigten sind nach und nach zu einer nicht geringen Zahl herangewachsen und bleiben sich in ihrer Ruhe und Eleganz ziemlich gleich, nur daß, was den Inhalt betrifft, die früher direct ausgesprochene moralische Weltansicht allmählig einen mehr dogmatischen Hintergrund sich anzueignen strebt; nach anfänglicher Betrachtung isolirter moralischer Zustände und Verhältnisse ist Schleiermacher erst das christliche Familienleben, dann das kirchliche Jahr in seinen Momenten auf meisterhafte Weise durchgegangen. Neben diese Predigten sind als rhetorische Producte die Monologen, die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern und die novellenartige Erzählung, die Weihnachtsfeier zu stellen; sie machen einen eigenen Kreis für sich aus, der tiefer unten zur Sprache kommen wird. — Die Reden bilden bei Schleiermacher den Uebergang vom Rhetorischen in das Scientifische. Seine Weltansicht hatte er einmal fixirt und suchte sie nun auch in der Wissenschaft der Religion, in der Theologie, zu realisiren. Von gelehrten Arbeiten im engeren Sinne gab er hier nur eine dogmenhistorische Abhandlung über den Sabellianismus in der von ihm mit de Wette und Lücke angefangenen theologischen Zeitschrift, eine kritische Untersuchung über die Aechtheit des ersten Paulinischen Briefs an den Timotheus und eine kritische Exegese vom Evangelium des Lukas. Diese letztere Arbeit, worin er die Hypothese eines sogenannten Urevangeliums scharfsinnig bekämpfte, ist vorzüglich anziehend, weil sie uns in die engste Anschauung einführt, welche sich Schleiermacher von Christus gebildet hat. Wir nehmen darin eine außerordentlich zarte Fügsamkeit der Phantasie wahr, auf alles Besondere zu achten, welches sich hauptsächlich in der Darstellung der letzten Reise Christi nach Jerusalem offenbart. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß er durch die Vertiefung in das Particuläre der Persönlichkeit, in das Materielle der den Augenblick bedingenden Umstände häufig in eine gewisse Kleinlichkeit verfällt, über deren Exposition er den Gott im Menschen ganz vergißt und sich zu den wunderlichsten Erklärungen und Vermuthungen hintreibt. Ein durchgreifender und gut gehaltener Zug seiner

Auslegung ist die Opposition gegen das Wunderbare, bei welchem er in Auffindung factischer Widersprüche oft recht glücklich ist, z. B. was die Empfängniß, Geburt und Jugend Christi angeht. In Auffassung der Parabeln dagegen hat ihn sein philologischer Scharfsinn oft ganz mißleitet, namentlich beim Begriff der Parabel vom ungerechten Haushalter, die er, seltsam genug, ganz historisch nimmt und den dogmatischen Gehalt ganz bei Seite schiebt. Viel bedeutender ist, was er für die systematische Theologie unternommen hat; zuerst die encyklopädische Darstellung des gesammten theologischen Studiums; sodann die Gliederung der Christlichen Glaubenslehre selbst, nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche, die nun bereits in einer neuen Bearbeitung vor uns liegt.

Mit diesen flüchtigen und äußerlichen Umrissen wollten wir nur an die vielen und mannigfachen Bestrebungen Schleiermacher's erinnern. Etwas Anderes ist es, das eigentlich Lebendige darin, die so vielfache, so verschiedene Aeußerungen in Einheit zusammenhaltende Kraft zu verstehen. Wir müssen uns, indem wir dies kürzlich versuchen, unserer Aufgabe gemäß, auf die Theologie beschränken. Wir vermeiden dabei jede Weitläuftigkeit und ergreifen nur das Nothwendige, da das Allgemeine der verschiedenen Standpuncte, deren wir erwähnen müssen, sonst schon oft und hinreichend auseinandergesetzt ist.

Die Schleiermachersche Theologie hat ein wesentliches Verhältniß nach zwei Seiten hin und damit den Widerspruch gegen beide. Die eine ist die historische, die andere die speculative. Das historische Princip ist bedingt durch die Particularität einer Kirche, durch die Bestimmtheit ihres Lehrbegriffs, in allgemeinster Beziehung durch die heilige Schrift, deren Autorität die Evangelische Kirche von menschlicher Willkür befreiete und zur selbstständigen Erfassung des göttlichen Wissens und Wollens reinigte. Ob dieser vorgefundene Inhalt mehr rationalistisch oder mehr supernaturalistisch behandelt wird, macht freilich einen Unterschied. Der Rationalist sucht bei seinem dogmatischen Verständniß das Positive des Geschichtlichen zu entfernen und von der autonomischen Vernunft durch Kritik, durch Moralisiren und

Symboliſiren abzuſtreifen. Der Supernaturaliſt ſucht das Poſitive zu erhalten und die Tradition, ſei ſie auch noch ſo ſeltſam, auf jede Weiſe anzuerkennen. Ohne ein Gegebenes ſich vorauszuſetzen, was verneint oder bejaht wird, iſt der eine ſo leer als der andere. Daher iſt die ſcientifiſche Darſtellung in beiden Fällen eine formelle Syntheſis der Gelehrſamkeit und des raiſonnirenden Verſtandes. Es iſt eine trübe Confuſion des hiſtoriſch Gegebenen und des äußerlichen, loſe reflectirenden Denkens, welche die Dogmatik zu einem wahren Chaos der heterogenſten Geſichtspuncte zuſammenmiſcht. Exegeſe, Kirchen- und Dogmenhiſtorie, Wolfiſche und Kantiſche Philoſophie und die Sätze der ſymboliſchen Bücher ſchwanken in dieſem Bachanal des Verſtandes ſo entſetzlich durch einander, daß man in der heilloſen Verwirrung nur ſich als den conſequenten Faden übrig behält. Der Ingrimm, mit welchem Daub's Werk von der Selbſtſucht in der dogmatiſchen Theologie jetziger Zeit aufgenommen worden, die ungeſtüme Haſtigkeit, mit welcher man ihm den Vorwurf der Selbſtſucht als einen Hegelomanen zurückzugeben ſuchte, beweiſt nur zu ſehr, daß er leider Recht hat. Und forderte ſeine Schrift nicht ein gebildetes Denken heraus, ſo würde die Empörung noch allgemeiner ſein, weil man ſich noch tiefer getroffen fühlen würde, während jetzt Viele Vieles nicht verſtehen.

Dieſer Bildung der Dogmatik gegenüber geht das ſpeculative Princip davon aus, daß der Geiſt an und für ſich ungetrennt die Wahrheit und das Wiſſen derſelben ſei und daß der Menſch Gott in und durch ihn ſelbſt zu erkennen vermöge. Um ſich zu ſolcher Erkenntniß Gottes zu erheben, muß der Menſch ſich ſelbſt in ſeiner Subjectivität überwinden und ſich ihrer entäußern; umgekehrt entäußert Gott in demſelben Act für den Erkennenden ſich ſeiner ſelbſt, macht ſich ihm offenbar und geht in den ihn denken wollenden Menſchen ein. Die Schrift drückt ſich über dieſe Einigung ſo aus, daß Gott ſich uns nahet, wenn wir uns zu ihm nahen. So nur iſt eine abſolute Erkenntniß Gottes wirklich, weil Gott ſich ſelbſt im Menſchen und der Menſch ſich in Gott offenbar wird. Das ſpeculative Princip hat alſo das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt zu ſeinem Anfang

und zu ſeinem Ende nnd ſcheint der Schrift nicht zu bedürfen, welche Kühnheit, oder richtiger, welchen Frevel weder der Rationalismus noch der Supernaturalismus ihm vergeben können, weil beide darin einig ſind, daß die menſchliche Vernunft Gott, das an und für ſich Unendliche, nicht zu erkennen vermöge. Aus ſich kann ſie das auch nicht, ſondern nur, wiefern ſie ein Vernehmen des Wiſſens iſt, welches Gott von ſich ſelbſt hat. So aber iſt ſie als menſchliche dennoch die göttliche. Daub begründete unter den Deutſchen die ſpeculative Theologie von Neuem durch ſeine Theologumena, ein wegen ſeiner Tiefe und Schwierigkeit und um der Lateiniſchen Sprache willen zu wenig beachtetes Buch. Schrift und kirchliche Lehre tritt bei ihm nur als Erſcheinung der göttlichen Lehre auf, welche als das in ſich ruhende Weſen ſich ſelbſt der Begriff iſt. Weil die Wahrheit ſich ihr ſelbſt der Grund iſt, iſt die Schrift u. ſ. w. nicht Grund, nur Zeugniß der Wahrheit. Seitdem hat Hinrichs in ſeinem der Theologie ſo gut wie unbekannt gebliebenen Buche: „die Religion im innern Verhältniß zur Wiſſenſchaft" die Nothwendigkeit dieſes Standpunctes zu beweiſen und Marheineke die Dogmatik, ihm gemäß, in allen ihren Artikeln umzubilden geſtrebt.

Welcher andere Standpunct iſt nun außer dem über das Gegebene reflectirenden und außer dem im reinen Begriff der Sache ſich bewegenden noch möglich? Offenbar nur ein ſolcher, wo der Einzelne ſich ſelbſt in ſeiner Individualität Gegenſtand der Beobachtung wird. Gott wird hier, im Gegenſatz zur ſpeculativen Erkenntniß, in dem Menſchen durch den Menſchen erkannt; der Menſch erkennt Gott nicht in Gott, ſondern nur in ſich. Dieſer Standpunct iſt der des Gefühls oder, wie Schleiermacher es nennt, der unmittelbaren Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins. Denn dieſer iſt nicht, wie der hiſtoriſche, durch ein Gegebenes bedingt, deſſen Einfluß er von ſich abzuweiſen oder dem er ſich zu unterwerfen hätte. Auch iſt er nicht, wie der ſpeculative, durch freie Vernichtung der Subjectivität, ſondern eben durch die Empfindung des Subjectes und durch die hinzutretende, der Empfindung äußerliche Reflexion, ſich

so oder so zu finden. Dies Princip ist also empirisch. Allein, weil die Erfahrung das Subject in seinem absoluten Zustande, in seiner Frömmigkeit, belauschen will, so hat es die Anlage zum Mystischen; es stößt auf den Widerspruch, die endliche Natur in den Momenten ihrer Vereinigung mit der ewigen zu erfassen. Das Absolute wird nicht absolut, nur in der Relativität eines menschlichen Zustandes erkannt. Ebenso wird das Subject in Beziehung auf das von Außen Gegebene skeptisch, weil es bei der Reflexion über sich Vieles, was die Tradition enthält, in sich, in seinem besonderen, zur Gestalt reinen Gefühls abgeschlossenen Wesen nicht findet und daher die Wahrheit des Ueberlieferten, wo dasselbe mit dem Gefühl nicht consonirt, zu bezweifeln gedrungen ist: dieser Zweifel trifft daher Alles, was dem unmittelbaren Gefühl als ein Nicht-Unmittelbares sich entzieht.

Daß Schleiermacher diesen Standpunct, welcher den Gott im Menschen so zu sagen untertaucht, ergriffen, und, so weit die Beschränktheit des Standpuncts es zuläßt, sogar systematisch entfaltet hat, ist das große Verdienst seiner Arbeit, wofür ihm besonders diejenigen zu danken haben, welche dasselbe Princip in der Religion und ihrer Wissenschaft annehmen zu müssen glauben. Durch den Ernst seiner Arbeit ist denn doch diese dunkle Welt zu einem Verstande gekommen, der die Erkenntniß ihrer Einseitigkeit möglich macht. Zwar protestirt er in seiner neuen Vorrede ausdrücklich gegen die Ehre, ihn zum Haupt einer Partei zu machen. Allein wenn er auch für sein Theil sich lossagen will, so müssen wir ihm dennoch wider seinen Willen diese Ehre von Neuem vindiciren, ohne dabei ihn mit dem Haufen jener seichten Theologen zu vermengen, welche das Gefühl für ihren Standpunct erklären, mit dieser formellen Declaration aber genug gethan zu haben vermeinen, ohne sich auf irgend eine Entwickelung und Durchführung einzulassen. Von allen diesen wissenschaftlich Unmündigen ist Schleiermacher absolut und rühmlichst zu unterscheiden. Aber wenn er durch seinen Standpunct eine bestimmte Tendenz zu einer hohen Stufe der Bildung erhoben hat, wenn er zwischen der verständig gelehrten und speculativen Theologie als ein selbstständiges Element erscheint, wenn er im

Kreis der Gestalten unseres gegenwärtigen Geistes als ein nothwendiges Glied des Ganzen dasteht, so ist, trotz dieser Bedeutsamkeit, sein dogmatisches Princip und dessen Ausbildung kein Letztes, kein solches, bei welchem die Wissenschaft beharren könnte und müßte. Der weitere Verlauf unserer Kritik wird den Beweis für diese Behauptung liefern.

Für die Dogmatik selbst muß man bei Schleiermacher drei Epochen unterscheiden, in denen sie nach und nach so geworden ist, wie sie nun vor uns liegt. Diese Epochen könnte man so unterscheiden, daß Schleiermacher in der ersten sich mit der Philosophie in Identität befunden, in der zweiten sie zwar noch an die Spitze der Theologie gestellt, jedoch diese schon sehr von ihr abgesondert, in der dritten endlich positiv die Theologie von der Philosophie geschieden habe. Dabei ist aber zu bemerken, daß man, ihm gegenüber, in einer gewissen Verlegenheit ist, von der Philosophie zu reden, weil man seinen Begriff der Philosophie nicht kennt: denn er philosophirt auch, nur auf seine Weise (wie ihm denn von Andern, z. B. von Wegscheider zum Vorwurf gemacht ist, er mische zu viel Philosophie in die Dogmatik ein). Es finden sich bei ihm Anklänge aus fast allen Systemen, am meisten aus Spinoza, Kant, Jacobi, Fichte und Schelling. Aber, ohne sie zu nennen, rafft er von ihnen jetzt diese, jetzt jene Kategorie auf und nie hat er weder einem bestimmten System sich ganz hingegeben, noch selbst ein eigenthümliches erzeugt, so daß man, was diesen Punct betrifft, bei ihm, dem immer Philosophirenden, dennoch ganz im Dunkeln schwebt; er freilich hat durch solche Unbestimmtheit den scheinbaren Vortheil, jedem determinirten Gegner entschlüpfen zu können.

Die erste, gleichsam embryonische Periode der Bildung seiner Dogmatik zeichnet sich durch Keckheit, Enthusiasmus und poetisches Colorit aus und hat sich in den Monologen, in den Reden und in der Erzählung: die Weihnachtsfeier, abgeschlossen. In den Monologen, wo er das Eigene und Fremde zu differenziren nicht müde wird, zittert es wie ein Rausch vom Studium der Fichte'schen Wissenschaftslehre nach. Das Ich stellt sich hier in seiner Blöße dar, wie es, ohne irgend ein Gefühl

Verhalten des religiösen Menschen wie eine heilige Musik. Durch diese Anschauung des Universums, welche Ich selbst ist, unterscheidet sich Schleiermacher von Jacobi, bei welchem Ich das Unendliche immer außer sich hat, nach ihm als seinem Andern sich sehnt, aber als endlich nicht zur Durchdringung, nur zur Berührung mit ihm gelangt. Bei Schleiermacher ist nun die Jenseitigkeit des Absoluten allerdings verschwunden. Das Subject ist in jedem Moment der Unendlichkeit voll. Aber Alles ist auch auf diese Spitze der Ichheit gestellt, welche nicht sowohl für Gott, als umgekehrt, für welche Gott da ist. Schleiermacher ist durch diese Fiction in einer ununterbrochenen Erzeugung des Absoluten für sich begriffen, um sich zum Herrn darüber zu machen und die Freude dieses ungeheuren Eigenthums zu haben. In der dritten Rede über die Bildung zur Religion zeigte er mit sehr gelungener Persiflage die Verkehrtheit der aufgeklärten Erziehungsmethode in Verwandlung von Allem, nach dem Princip der Nützlichkeit, für den endlichen Gebrauch. Er zeigte, wie auf solche Art der religiöse Sinn, der auf das Anschauen des Universums gehe, geradezu vernichtet werde. Dieser Sinn ist nach ihm die Jeglichem ursprünglich inwohnende Anlage zur Religion. Hieran knüpfen sich Betrachtungen über die Orientalische, Aegyptische und Griechische Religion von untergeordnetem Werth. Die vierte Rede spricht über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum. Nur auf die Individualität, nicht aber auf den die Individualitäten aus ihrer atomen Sprödigkeit durch seine Einheit in sich verzehrenden Geist achtend, faßt Schleiermacher erstens die Entstehung der kirchlichen Gemeinschaft rein subjectiv, ohne alle höhere objective Nothwendigkeit. Es hat Jemand eine solche oder solche Anschauung des Universums. Er verkündigt, manifestirt sie irgendwie. Andere, in denen auch schon eine analoge Anschauung existirt, finden sich darin ausgesprochen und schließen sich daher an ihn als an einen Anknüpfungspunct an. Aus diesem wie durch einen elektrischen Schlag fortgesetzten Zusammenhang entwickelt sich eine Gemeinschaft, in welcher Jeder, der sich mitzutheilen vermag, Priester ist. — Man muß gestehen,

daß die Entwicklung der Religion in der Gestalt von Conventikeln, oder, bei größerer Ausdehnung, in der Bildung von Secten, so beschrieben werden kann; aber eine wirkliche Religion entsteht nicht so durch ein bloßes Associiren wahlverwandter Individualitäten, vielmehr aus dem Geist eines Volkes, in wiefern er des göttlichen Geistes sich bewußt wird; der Geist *stiftet* die Religionen. *Zweitens* ist nach Schleiermacher das Ergreifen seiner eigenen Unendlichkeit, (worunter aber nichts Anderes als eben jene aparte Anschauung des Universums zu verstehen ist), einer Ausbildung fähig, wodurch es gelingt, dieselbe Stimmung, wie in sich, so auch in Anderen zu bereiten, indem kunstreich die heiligen Töne so angeschlagen werden, daß sie der Andere, wie ich selbst, vernehmen, mein Urbild in sich nachbilden und der nämlichen Herrlichkeit des Universums, wie ich, genießen könne. Dies ist die *Virtuosität* in der Religion. So wird aber der Priester nicht in seinem wahrhaften Begriff als derjenige genommen, durch welchen die religiöse Gemeine *ihren* eigenen Geist sich aussprechen hört, dessen Organ der Priester sein soll, sondern der Priester hält *seine* Eigenheit fest und behandelt die Glieder der Gemeine mehr wie einer, der für seine Religion *Proselyten* werben will. Denn der Priester kann einfach und rücksichtslos der Gemeine ihren Glauben verkündigen, der Proselytenmacher aber bedarf einer gewissen Berechnung und Virtuosität, seinen Glauben bei Anderen plausibel zu machen und sich durch eine angemessene Insinuation in sie hinein zu continuiren. Wenn eine Kirche zur Darstellung und Auslegung ihres Glaubens Theologen bildet, so ist dies eine ganz andere Frage. Diese Rücksicht auf die Theologie, ein Blick auf die zu große Kunstlosigkeit, auf die Rohheit so vieler Theologen, die Erfahrung, wie Viele keine Ahnung von der Würde der Beredsamkeit besitzen, mag diese Ansicht Schleiermachers sehr geschärft haben. *Drittens*, weil die religiöse Gemeinschaft eine geistige, weil, nach Christi Ausspruch, das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, so *sollen Staat und Kirche immer auseinander* gehalten werden. Zwar will Schleiermacher keine Theokratie, wie *Novalis* im Sinne hatte, sondern meint den Staat anerken-

cherschen Theologie, wenigstens dem Keime nach, umfassen. Schleiermacher gab die Reden zuerst ohne seinen Namen heraus. Ihre Wirkung war ungemein, weil er die religiöse Philisterei, worin viele seiner Zeitgenossen versumpft waren, bitter und nachdrücklich rügte und den Verzerrungen des Absoluten in die gemeinste Endlichkeit mit männlichem Zorn, edler Gesinnung und in der prächtigsten rhetorischen Gestalt entgegentrat. Interessant ist es, daß damals schon zwei Beurtheilungen der Reden erschienen, welche sich seitdem fast nur wiederholt haben. Die eine war die im Schlegelschen Athenäum, welche besonders die rhetorische Kunst mit Entzücken pries. Obwohl nun im Athenäum auch ein Sonett auf den Hierophanten gedichtet war, der, Heiliges enthüllend, immer Heiligeres noch zurücklasse, so konnte doch die Recension nicht bergen, daß ein gewisser irreligiöser Zug durch das Ganze wehe. Allein nach der damaligen Philosophie von Fr. Schlegel war diese Irreligion eher ein Lob; weil das Schwelgen des Subjectes in der Fülle aller seiner Thätigkeit, im Genießen aller Genüsse, selbst im Verzehren der ganzen Sinnlichkeit der rechte göttliche Lebenswandel war und durch die Lucinde dem Publicum eine solche ästhetische Absolutheit auch verständlich und annehmlich gemacht werden sollte. In ihrem wirklichen Bestande wurde dagegen jene Religiosität fast gleichzeitig von Hegel begriffen, im kritischen Journal der Philosophie am Schluß der Recension über Jacobi S. 135—137. Hegel zeigte besonders, wie die Durchführung des Princips der eigenthümlichen Religiosität eine Zersplitterung der kirchlichen Totalität in lauter Gemeinchen zur Folge haben müsse; „daß die Gemeinchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aneinander schwimmen und sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern, deren jeder zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihrer Eigenheit etwas so müssiges und sogar ungeachtetes sei, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig neben einander bleiben können, wozu freilich die aufgeklärte

Trennung,

Trennung der Kirche und des Staates sehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes sein kann, weil das, was Geist ist, im Zustande der Atomen, nicht als ein Universum vorhanden ist und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelseins besteht."

Die Gespräche der Weihnachtsfeier haben mit den Reden ganz denselben Standpunct, nur daß sie gleichsam monographisch den Begriff davon auffinden wollen, was die christliche Vorstellung, daß der Gottmensch von einer Jungfrau geboren worden, für die ganze Menschheit aussage. Seine Exegese in höherem Sinne ist es also, was Schleiermacher hier in halb poetischem Gewande entdeckte. Hier findet man in concentrirter Form die Auflösung des von den Evangelien als historisch Gegebenem in das Mythische, welche später in der Kritik des Lucasevangeliums sich in's Breite auslegte.

Eine zweite Epoche in Schleiermachers theologischer Bildung wird durch seine encyklopädische Darstellung des theologischen Studiums bemerklich. Die philosophische, historische und praktische Theologie traten darin nach seiner Auffassung auseinander. Hatte man sonst Dogmatik und Moral in der Geltung des speculativen Theils der Theologie überhaupt behandelt, so machte er sie zu integrirenden Theilen der historischen, weil beide Disciplinen mit dem in's Unendliche hin sich verändernden Standpunct des frommen Bewußtseins eine immer andere Gestalt empfingen und ihrer Beziehung wegen auf eine Besonderheit der christlichen Kirche stets eigenthümlicher Natur wären, so daß nicht der Dogmatismus der Wahrheit an und für sich, vielmehr die religiöse Wahrheit innerhalb dieser vorüberfließenden Beschränktheit als individuelle ihr Gegenstand sei.

Die Aufgabe der philosophischen Theologie aber sei Apologetik und Polemik, indem beide Wissenschaften über jene für Dogmatik und Moral durch die Geschichte gesetzte Besonderheit hinausgingen, da sie die Berechtigung des Eigenthümlichen gegen andere Eigenthümlichkeiten theils zu vertheidigen, theils die Verunreinigung der bestimmten religiösen und kirchlichen In-

dividualität durch ihr widersprechende Elemente, möge diese Krankheit in Lehre, Ritus, Leben wie immer erscheinen, zu bekämpfen habe. Darum seien beide Disciplinen nothwendig die Wurzel, der Anfang des theologischen Systems überhaupt, weil sie die Vermittelung einer particulären Gestalt der Religion mit der universellen Idee derselben, oder die Identität der besonderen Religion mit der Einen und allgemeinen, historisch nicht existirenden Religion zu zeigen hätten. Was sie theoretisch leisteten, das bewähre die praktische Theologie im wirklichen Leben und daher sei diese, welche die Empfindung der religiösen Unlust zu tilgen und die der Lust zu fördern arbeite, die Rückkehr in jenen Anfang, denn die allgemeinen Begriffe, welche Apologetik und Polemik, abgesehen von ihrer speciellen Durchführung in gegebenen Fällen, zum Gegenstand hätten, seien Offenbarung, Weissagung, Wunder, Heterodoxie, Häresis, Schisma u. s. w.

Von dieser Zeit an verwickelte Schleiermacher sich immer bestimmter in den Widerspruch, die Theologie philosophisch begründen und sie nichts desto weniger von der Philosophie unabhängig machen zu wollen. Das Product dieser dritten Epoche seiner völligen Entzweiung mit der Speculation ist die Dogmatik. Diese Spannung gibt sich auch in den Anmerkungen kund, welche er jetzt den neuen Ausgaben seiner Reden hinzuzufügen für nöthig hielt. Zwar haben diese Annotationen meist die Form einer Antikritik gegen gemachte Ausstellungen, aber sie haben auch den Charakter, Manches, was paradox, oder in jugendlichem Drang mit vornehm prophetischer Gewißheit, oder in rednerischer Gluth übertreibend gesagt war, zu mildern und so die Differenz, die zwischen den Reden und der Dogmatik da ist, hinwegzunehmen. Die Bestimmtheit des kirchlichen Lehrbegriffs, wie wenig Schleiermacher auch von Seiten seines frommen Gefühls darauf geben mochte, forderte doch jetzt eine Berücksichtigung seiner objectiven Autorität. Er hat in diesen Retardirungen und Einschränkungen einer früherhin schroff ausgesprochenen Weltansicht dem Schicksal nicht ganz entgehen können, was so Manche aus jener Periode der durch Schelling besonders erregten Begeisterung getroffen hat.

Das Subjective der postulirten intellectuellen Anschauung, das Nihilistische, wozu die vorausgesetzte absolute Indifferenz des Realen und Idealen oft verleitete, der Kitzel der Genialität, der nicht Wenige durch eine träumerische Ekstase täuschte — dies Alles führte, da man die Gründlichkeit der Erkenntniß und die Schwierigkeit des ruhigen Beweisens nicht selten vergaß, bei Einigen zur Asthenie nach ihrer halb speculativen Trunkenheit, bei Einigen zur Feindseligkeit gegen ihr früheres, nunmehr als ein hochmüthiger Frevel verworfenes System, bei noch Anderen sogar zur Hingabe an den starrsten sowohl politischen, als religiösen Dogmatismus.

Schleiermachers Dogmatik frappirte die literarische Welt, weil sie so ganz ihren eigenen Gang einschlug und weil die damals gedankenarm gewordene Theologie auf einmal einen großen Vorrath von Bestimmungen und Entwickelungen empfing, welche in dem ordinairen Schlendrian der theologischen Compendien nicht enthalten waren. Wir sind nun im Begriff, unsere Kritik der Dogmatik selbst anzufangen und hätten dabei auch die Verpflichtung, beständig auf den Unterschied der ersten und zweiten Ausgabe zu reflectiren. Wir können aber diese Rücksicht weniger nehmen, weil im Kern des dogmatischen Geistes Schleiermachers keine Veränderung vorgefallen ist; blos in Nebensachen und Aeußerlichkeiten ist eine Metamorphose sichtbar. Wir bemerken im Allgemeinen nur, daß die neue Ausgabe, besonders bei der Entwickelung der Principien, in der Schärfe des Ausdrucks und in der architektonischen Absonderung der verschiedenen Elemente bedeutende Verbesserungen erhalten hat.

Der allgemeine Widerspruch, der sich durch die Einleitung, S. 1—180. hinzieht, ist, daß Schleiermacher die Dogmatik als eine für sich selbstständige Disciplin angesehen wissen will, aber so viel anderwärts hergeholte Voraussetzungen macht, daß durch sie die zuvor angestrebte Selbstständigkeit wieder gänzlich verloren geht. Die Selbstständigkeit soll darin bestehen, daß von der Thatsache des frommen eigenthümlich christlichen Gefühles ausgegangen werde. Hieran soll die Theologie ein eben so festes Princip haben, als die Philosophie

durch den Begriff des wahren Wissens in der neueren Zeit seit Carteſius empfangen hat. Sie soll dadurch von aller Philoſophie, von aller Speculation unabhängig gemacht ſein. Hinrichs hat in ſeinem oben erwähnten Buch eine Darſtellung und Kritik theils der Religion des Gefühls, theils der Wiſſenſchaft dieſer Religion gegeben und den Widerſpruch gezeigt, in welchen das Gefühl geräth, indem es Gefühl bleiben, nichts Anderes ſein und doch eine Wiſſenſchaft von ſich entwickeln will. Wir wollen darauf als auf die ſtrengſte Durchführung der Sache im Allgemeinen verwieſen haben. Näher manifeſtirt ſich der Widerſpruch bei dieſer Einleitung darin, daß das Fühlen, was ſeiner Natur nach in ſich zu verweilen hätte, da es die Prätenſion einer Wiſſenſchaft ſeiner ſelbſt macht,

1) an beſtimmte philoſophiſche Wiſſenſchaften ſich anlehnt:
2) zur Controlle ſeiner ſelbſt den factiſchen von der Geſchichte gegebenen Beſtand der religiöſen Wahrheit herbeizieht und
3) als aus ſich ſelbſt zu einer wiſſenſchaftlichen Organiſation unfähig, eine äußerliche Claſſification ſeiner Zuſtände anordnet.

Gleich im erſten Capitel S. 3—131, zur Erklärung der Dogmatik, nimmt Schleiermacher zur Begründung des Begriffs der Dogmatik Lehnſätze aus anderen Wiſſenſchaften zu Hülfe. Abgeſehen von dem unwiſſenſchaftlichen Verfahren, eine Wiſſenſchaft, der in der Frömmigkeit ein eigenes Princip zugeſtanden wird, durch Lehnſätze aus anderen Disciplinen und nicht durch ſich ſelbſt einzuleiten, ſo wird man noch mehr überraſcht, in den Wiſſenſchaften, von denen ſie entlehnt, lauter philoſophiſche zu finden. Es ſind dies nämlich die Ethik, Religionsphiloſophie und Apologetik. Die erſte ſoll den Begriff der Kirche, die andere das Verhältniß der chriſtlichen Religion zu den übrigen, die letzte das Eigenthümliche des Chriſtenthums angeben. Das Schlimmſte bei dieſen Entlehnungen iſt, daß noch keine dieſer Wiſſenſchaften nach Schleiermacher anerkannter Weiſe exiſtirt, die gemachten Vorausſetzungen alſo ganz problema-

tisch werden. Nach dem Schema der encyklopädischen Darstellung hätten übrigens Apologetik und Polemik die einzigen Disciplinen sein dürfen, auf die er von der Dogmatik aus sich zurückbeziehen konnte.

Die Ethik soll den Begriff der Kirche geben, weil die dogmatische Theologie nur als ein fließendes Moment im Leben einer kirchlichen Gemeine verstanden werden könne. Hier begegnet uns der schon in den Reden aufgestellte Begriff der Frömmigkeit als des Principes, aus welchem eine Gemeinschaft eine kirchliche werde, nur daß in den Reden mehr die schöne, hier mehr die herbe Seite der Frömmigkeit herausgekehrt ist. Die Frömmigkeit, wird gesagt, ist weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins und zwar so, daß wir uns schlechthin abhängig fühlen, d. h. unserer als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Das Gehässige, jedes männliche Gefühl Aufbringende, was diese Definition mit sich bringt, hat Schleiermacher in dieser neuen Ausgabe so viel möglich abzustumpfen und den ihm hierüber gemachten Entgegnungen, so viel er konnte, nachzugeben gesucht. Aber die Sache ist geblieben, denn alle Euphemismen sind nicht im Stande, ein Dependenzverhältniß zu einem freien umzuwandeln. Man kann eine Abhängigkeit süß und milde machen; man kann stolz sein auf seine Abhängigkeit; sie bleibt doch, was sie ist. Dadurch, daß Gott es ist, von dem man sich abhängig fühlt, wird nichts gebessert. Gott ist dann nur Substanz, absolute Macht, der Herr. Das Gefühl der Abhängigkeit von ihm ist ein nothwendiges Moment der Religiosität, welches in der Jüdischen Religion zur welthistorischen Gestaltung gelangt ist. Aber das Moment ist nicht die Totalität und in der wahrhaften Religion ist die Abhängigkeit von der Freiheit besiegt. Der Herr wird zum Vater und die Furcht zur Liebe. Das Gefühl ist unmittelbares Bestimmtsein. Ob es unmittelbares Selbstbewußtsein genannt werde, ändert bei Schleiermacher nichts, denn seiner selbst in seiner Unmittelbarkeit bewußt zu sein, will bei ihm nur sagen, daß der Fühlende einen frommen Moment seines Fühlens sehr wohl von

anders erfüllten Momenten desselben unterscheiden könne; zugleich will er abweisen, das Gefühl nicht in die Sphäre des Thierischen, wie er es nennt, Untermenschlichen, zu bringen. Das Gefühl des Menschen ist auch nicht identisch mit dem thierischen; aber es ist, wenn auch an sich Geistigkeit, doch in der Identität, das Unmittelbare, Unfreie zu sein. Das Bestimmtsein des Gefühls ist allerdings weder ein Wissen, noch ein Thun; es ist als Fühlen gegen dies Höhere noch gleichgültig; es ist, in der Duplicität des theoretischen, wie z. B. im Sehen, und des Praktischen, wie z. B. im Durst, nur die Möglichkeit, zu dem Einen oder Anderen überzugehen. Geht es aber dazu über, wird es also Anschauung, Vorstellung, Gedanke, Zweck, Wille, so ist es nicht mehr Gefühl als solches, sondern, als im Anderen, ist es aufgehobenes Gefühl. Diese Natur des Ueberganges übersieht Schleiermacher und läßt das Gefühl daher an das Theoretische und Praktische, als für sich immer dasselbe, nur heranspielen.

Da aber das Gefühl sich nicht durch sich bestimmt, sondern, wie er ganz richtig sagt, bestimmt wird, oder in seiner Bestimmtheit von Anderem abhängig ist, so ist offenbar die Frage nach der besonderen Bestimmtheit des Gefühls und die Frage nach dem das Gefühl Bestimmenden eine und dieselbe. Das Fühlen als solches ist die träge Indifferenz, die allgemeine Faulheit, welche auf die an es tretende Erregung wartet. Da nun Frömmigkeit eine qualitative Erfüllung des Gefühles ist, welche mit anderen Erregungen desselben nicht identisch gesetzt werden kann, so wird das Fühlen eben dadurch zu einem frommen, daß Gott der Impuls der Erregung ist. Kann also die Aufregung des Gefühls von dem Fühlenden auf nichts Einzelnes, nur auf die Negation alles Einzelnen, auf Gott zurückgeführt werden, so ist die Frömmigkeit da; ist dagegen ein Moment des Fühlens nicht auf diesen unendlichen Anstoß zurückzubringen, so ist es auch kein frommes.

Indem nun das Gefühl in sich der Selbstbestimmung ermangelt, und, ohne durch Anderes bestimmt zu werden, Nichts ist, so ist es consequent, die Frömmigkeit als das Gefühl der absoluten Abhängigkeit zu definiren. Das fühlende Ich,

das unmittelbare Selbstbewußtsein, fühlt sich, als durch Gott bestimmt, absolut nicht von sich, sondern von Gott abhängig.

Hier ist nun der große Uebelstand, daß, was Gott sei, von Schleiermacher nicht gesagt ist. Denn, weil das Fühlen für sich Nichts ist, sondern, was es ist, erst durch das es Erregende wird, so ist ihm dies, was dem Gefühl bestimmte Farbe giebt, eine Voraussetzung.

Anstatt nun vor allen Dingen diese Voraussetzung durch die Erkenntniß, durch den Begriff Gottes aufzuheben und einen Blick in das Innere des frommen Gefühls zu eröffnen, läßt Schleiermacher das Wesen Gottes dahingestellt sein. Könnte er diese Einsicht gewinnen, so würde ihm die Nothwendigkeit klar werden, in der Dogmatik nicht mit Sich, dem sich fromm fühlenden Subject, sondern mit Gott als dem Quell alles Lebens anfangen zu müssen. Gott erscheint bei ihm in abstractem Sinne nur als das Absolute, gegen welches ein Bestimmen unmöglich sein und was daher, wenn es ein Anderes bestimmt, eine Reaction gegen sich ausschließen soll. So aber ist Gott nur die Substanz, die das absolut Bestimmende dessen ist, was sie und in ihr ein scheinbar Anderes ist. Dies Andere ist nämlich nicht ein wahrhaftes Andere, sondern wird von der Substanz als dem allein sich selbst Bestimmenden absorbirt. Bei Schleiermacher geht freilich das Andere der Substanz, das Ich, nie ganz zu Grunde; die Versenkung des Selbstes in sein Wesen ist nur ein verschwindender Schein; das Ich lechzt selbst nach der Substantialität.

Frei bin ich nur, wenn ich mich selbst bestimme. Als Fühlender bin ich nicht frei, denn die Bestimmtheit meiner Empfindung ist nicht von mir, sondern von Anderem abhängig. Ein freies wird mein Gefühl erst durch mein Denken, indem ich es als das meinige weiß und will. Soll ich nun im Verhältniß zu Gott nur das Gefühl haben, durch ihn bestimmt zu werden, so bin ich nicht frei, weder von Ihm, noch von Mir. Von Ihm nicht, denn ich fühle ihn nur als die mich überwältigende widerstandlose Macht, von Mir nicht, denn als mich abhängig empfindend gebe ich in meinem Untergang dennoch mein Selbst nicht auf. — Frei wäre ich nur, wenn mein Bestimmtsein durch Gott zugleich ein Be-

ſtimmtſein meiner durch mich ausmachte; ſo wäre meine formelle Freiheit, mich ſelbſt zu ſetzen, und meine ſubſtantielle Freiheit, nur Gott, nur mein Weſen zu ſetzen, identiſch; dieſe Verſöhnung der unendlichen Form mit dem unendlichen Inhalt iſt die wahrhafte Freiheit. Sie iſt die Freiheit Gottes ſelbſt, denn er iſt das abſolute Weſen, aber auch das ſich ſelbſt beſtimmende; als Subſtanz iſt er Subject, als Subject Subſtanz. Daher könnte man die Frömmigkeit gerade umgekehrt als das Gefühl definiren, ſich durch Gott beſtimmt oder ſich ſchlechthin frei zu fühlen. Und will man Schleiermacher rechtfertigen, ſo iſt dieſe Wendung gewiß die einzige, der es wirklich gelingt. Sie iſt jedoch zugleich diejenige, welche der Sache nach ſein Princip aufhebt. — Weil Schleiermacher von der Egoität nie ganz abläßt, ſo ſollen wir uns als fromm nur in Beziehung mit Gott wiſſen. Eine reelle Einheit iſt nicht in der Frömmigkeit, nur ein äußerliches Eingehen des Menſchen in Gott. Das Gefühl der Freiheit iſt ihm nur Bedingung des Abhängigkeitsgefühls; ohne uns frei d. h. hier, in der Möglichkeit willkürlicher Selbſtbeſtimmung zu fühlen, könnten wir uns, das geſteht Schleiermacher ein, auch nicht abhängig fühlen. Schleiermacher läßt das Gefühl der Abhängigkeit von Gott ſich an dem der Abhängigkeit vom Sinnlichen nur reiben, ſo daß dies ein bloßes Subſtrat von jenem wird, als wenn die Freiheit nicht das Element ihrer ſelbſt, nicht auch, als Subject, ihr eigenes Prädicat wäre.

Da das Gefühl das Unmittelbare des Ichs iſt, ſo hat es an ihm ſelbſt keinen weiteren Unterſchied, als den des Angenehmen und Unangenehmen. S. 24. Das Angenehme iſt die Empfindung, gefördert, das Unangenehme die, gehemmt zu ſein; für das fromme Gefühl alſo, mehr — oder weniger durch Gott ſich beſtimmt zu fühlen. Die Quantität ſpielt alſo hier die Hauptrolle und die Leichtigkeit und Stätigkeit der Einigung aller particulären Empfindungen mit der abſoluten Empfindung iſt hier die Aufgabe. Schleiermacher erklärt ſehr naiv, daß es zu religiös erfüllten Momenten gar nicht kommen könnte, wenn nicht das Gefühl noch anderen Inhalt hätte, als nur Gott. Denn in Gott ſei keine Entgegenſetzung, nur in der ſinnlichen Welt.

Ohne alſo an dem Gegenſatz der Luſt und Unluſt Theil zu nehmen, komme die höchſte Stufe des Selbſtbewußtſeins nirgends wirklich vor. Hierin liegt dreierlei. Einmal, daß das höchſte Gefühl an ſich ganz leer iſt. Wäre es nicht leer, ſo wäre es unabhängig von der Sinnlichkeit und frei von dem Gegenſatz der Endlichkeit. Allein ſo wenig iſt es darüber erhaben, daß es zweitens dieſes niederen Gegenſatzes ſogar bedarf und ohne denſelben zu keiner Wirklichkeit gelangen kann. Wirklichkeit hat hier den Sinn der gemeinen zeiterfüllenden Exiſtenz. Indem nun das Gefühl der abſoluten, oder, wie Schleiermacher jetzt nach Delbrücks, wie uns dünkt, nicht gerade nachahmungswerthem Beiſpiel ſagt, ſchlechthinigen Abhängigkeit für ſich ſelbſt keinen beſtimmten Inhalt darzubieten im Stande iſt, vielmehr, was als das Höchſte geprieſen wird, in ſich ſelbſt als ein ganz Armes, Wüſtes und Nichtiges erſcheint, und indem weiter das übrige Fühlen aus dem Wohl- oder Uebelbefinden des ſich angenehm oder unangenehm beſtimmt Fühlens nicht loskommt, alſo an einem elenden Gegenſatz ſich abquält, der für unüberwindlich genommen wird, ſo folgt daraus drittens, daß die Frömmigkeit überhaupt nur der Begriff iſt, das beſtimmt gegebene Gefühl, ſei es der Luſt oder Unluſt, in die Unbeſtimmtheit des Gefühls, ſich mit Gott in Beziehung zu wiſſen, zu verflüchtigen. S. 29. ſagt Schleiermacher daher: „dieſes Bezogenwerden des ſinnlichen beſtimmten auf das höhere Bewußtſein in der Einheit des Momentes iſt der Vollendungspunct des Selbſtbewußtſeins.“ „Auch wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbſtbewußtſein wäre, ſo würde dies ein unvollkommener Zuſtand ſein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Beſtimmtheit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins entſteht.“

Es wäre doch wirklich eine armſelige Religioſität, welche ohne das „Endlichkeitsbewußtſein“ ſich nie zu Gott erheben, ſondern dies immer zum Haltpunct haben müßte, um ja nicht im Ewigen, in Gott ſich zu verlieren; und es iſt wunderbar, wie ein ſo geiſtreicher und ein ſo ächt frommer, die Gluth ſeiner religiöſen Begeiſterung weithin aushauchender Mann, als Schleiermacher,

in seiner Theorie mit der unaufhörlichen Abwechselung eines leeren Absoluten und eines im Sinnlichen auf- und abwogenden Ichs sich zu erhalten und mit einem äußerlichen bloß verstandesmäßigen Beziehen beider Seiten sich zu befriedigen vermochte. Eine weitere Folge dieses grellen Widerspruchs zwischen Gott und Ich ist die schon oben besprochene Ableitung der kirchlichen Gemeinschaft nicht aus dem Geiste selbst, der aus der Zerstreuung in die Individualitäten sich nothwendig zur Anschauung seines an und für sich seienden Lebens sammelt, sondern aus dem Bewegtsein Einzelner, die sich zu verschiedenen Kreisen frommer Gemeinschaft abschließen. Daher fängt Schleiermacher auch mit der Ethik an, weil sie unter dem Begriff der geselligen Vereine auch den des kirchlichen enthalte, was man freilich in Bezug auf die Verfassung der Kirche, nicht aber in Beziehung auf ihren inneren Begriff zugeben kann, der von jeher und mit Recht als ein ursprünglich dogmatischer, d. h. als ein aus dem Begriff der Religion resultirender, behandelt ist.

S. 42. wird der Versuch gemacht, die Verschiedenheit der frommen Gemeinschaften überhaupt zu begreifen. Die aus der Ethik geborgten Sätze sollen nämlich das Dasein frommer Gemeinschaften als ein wesentliches und constantes Element der Menschheit darthun. Jetzt, in der Religionsphilosophie, frage es sich weiter nach dem Unterschied derselben. S. 74. folgt daher die Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach als ein Lehnsatz aus der Apologetik. Wir können nicht einsehen, warum Schleiermacher diese Untersuchungen an zwei verschiedene Wissenschaften vertheilt. Wenn die Religionsphilosophie wirklich das innere Verhältniß der Religionen zu einander als verschiedener Entwickelungsknoten der Religion überhaupt darlegt, so wird die christliche nothwendig ein Glied dieser Totalität sein müssen. Dies kann nur geschehen, so ferne ihre Eigenthümlichkeit verstanden wird, denn es ist doch unmöglich, daß ihr Begriff ein Anderes und ihre Eigenthümlichkeit für sich auch ein Anderes sein soll. Somit kann ihre Eigenthümlichkeit vollständig nicht nur aus ihr selbst, sondern zugleich aus ihrem Bezug auf die übrigen Religionen erkannt

werden, weil nur so eine Darstellung der Einheit der christlichen Religion mit den anderen Religionen und so nur eine Darstellung des Unterschiedes der christlichen Religionen von den übrigen möglich ist. In der früheren Ausgabe der Dogmatik hatte Schleiermacher noch den Ausdruck, daß man, um das Eigenthümliche des Christenthums zu erkennen, sein christlich bestimmtes Selbstbewußtsein einen Augenblick ruhen lassen müsse, um sich über das Christenthum stellen und seinen Ort in der Schaar der Religionen ausmitteln zu können. Er mag gefühlt haben, wie wunderlich das klingt und hat den Ausdruck diesmal vermieden. Daß die Apologetik in die Philosophie der Religion falle, scheint er S. 83. selbst zu empfinden, wenn er sagt: „Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christenthums auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt hieher gestellt würde." — Die Religionsphilosophie kann bei dem Unterscheiden der Religion in ihre besonderen Momente nichts Anderes sein als der Beweis für die freie Nothwendigkeit der Unterschiede; der bestimmte Unterschied aber ist der Begriff des Eigenthümlichen. Es kommt in diesen beiden Abschnitten, besonders über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum, über Wunder, Weissagung und Eingebung, über das Uebernatürliche und Uebervernünftige der Offenbarung Gottes in Christo u. s. w. viel Gutes vor und es würde ein krittelnder Eigensinn sein, wenn wir hier manche seltsame Einzelnheiten herausgreifen wollten.

Wir halten uns aber an die Hauptsache. Schleiermacher setzt, wie in den Reden, 1) Fetischismus, 2) Polytheismus, 3) Monotheismus und hierin Judenthum, Christenthum und Islam, als in der Gattung coordinirte Arten, welche unter sich einander subordinirte Stufen sind. — Dies ist falsch. Hätte Schleiermacher, was er nach Anleitung der Pauliniſchen Auffassung S. 84 ff. von dem gleichen Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum entwickelt, tiefer

ergründen wollen, so würde er nach unserer Meinung den rechten Fleck getroffen haben. Die Religion als die Einigung Gottes mit dem Menschen ist in sich in Bezug auf ihre Gestaltung nur eines dreifachen Unterschiedes fähig. Entweder wird Gott als Natur, oder als das Jenseits der Natur, als Geist im abstracten Sinne des Worts, oder als die Einheit des Geistes mit der Natur, als der wirklich Mensch-werdende bestimmt. Die erste Seite entwickelt sich in der Folge der ethnischen Religionen. In ihnen ist Gott a) die Substanz überhaupt. Der Mensch ist noch unmittelbar in die Natur versunken. Sein Fühlen, Ahnen, Fürchten, Zaubern, Beschwören, ist der Zustand der Naturreligion. b) Der Geist, als an sich Einheit mit sich und Wissen von sich, sucht sich Gegenstand zu werden und verläßt die finstere und träumerische Welt der Naturreligion, indem er zunächst die ganze, vorgefundene, durchgefühlte und angestaunte Natur aus sich heraus bildet. So entsteht eine neue ideelle Welt. Die Natur wird dem Menschen durch seine Arbeit Object der Anschauung.

Er schauet sie nicht mehr nur in ihrer Unmittelbarkeit an, sondern in der von ihm gesetzten Vermittelung, in seinen Werken. Hier verschwindet in den Gebilden, welche dem Bewußtsein das Göttliche zeigen, der Fetisch allmählig; es ist die symbolische Religion. c) Die Natur erreicht aber kein adäquates Abbild des nach seiner Anschauung suchenden Geistes, als nur in der Gestalt des Geistes, welche die menschliche ist. So kommt er zu sich selbst, nachdem er jedes Element der Natur, das Licht, das Feuer, Wasser, Pflanzen, Thiere, durchlaufen ist, was das Dasein der menschlichen Gestalt zu ihrem natürlichen Werden sich voraussetzt. Nun wird Alles heiter. Das ganze Universum tritt in mannigfaltigen, festen und glänzenden Individualitäten aus einander. Es ist die plastische Religion, in welcher die Kunst zwischen der Natur und zwischen dem Menschen versöhnend mitten inne steht. So führt sich in dieser Reihe die Religion von dem verworrenen Anfang des unmittelbaren Lebens bis zu dem reizenden Kreise göttlicher, aber menschlich gebildeter Individualitäten hinauf, welche endlich in einander verfließen und deren Olymp in das Grab

des abſtracten Gedankens, des *Θειον*, **numen supremum**, verſchüttet wird. —

Ihr gegenüber ſteht die andere Religion, die monotheiſtiſche. Hier iſt Gott von Anfang an das Eine, einfache, von der Welt unterſchiedene Weſen. Er iſt nicht Natur, er iſt nicht Menſch. Beides, als die Welt, iſt ſein Werk und ein Spiegel ſeiner ſelbſt, den er bei Gelegenheit, wenn es ihm belieben ſollte, wieder zerbrechen kann. Er iſt Geiſt, aber nur als das der concreten, ſinnlichen Wirklichkeit jenſeitige Denken, als der von der Welt in einſamer Erhabenheit für ſich abgeſchiedene Herr, der ſeines Gleichen nicht hat und von dem der Menſch ſich kein Bild machen darf. Dieſe Religion, die ohne alle ſinnliche Geſtaltung des Gedankens iſt, ſpricht nur. Sie iſt die Stufen durchgegangen, daß ſie a) als Vormoſaiſche, Religion einer Familie; b) als Moſaiſche, Religion eines Volkes; c) als Muhamedaniſche, Religion einer Mehrheit von Völkern geworden iſt, an ſich unfähig, Religion der Menſchheit zu ſein. Jene ethniſche und dieſe monotheiſtiſche Richtung iſt der beſtimmte Gegenſatz. Dort vertieft ſich Gott in die Natur und Geſchichte, verbirgt ſich gleichſam dahinter, hier entzieht er ſich ihnen und ſchwebt darüber. Dort reißt die Individualität endlich allen Beſitz der Subſtanz an ſich und verhöhnt dieſe zuletzt als einen machtloſen Schemen. Hier tritt Gott die Individualität in den Staub und verhöhnt, im Gefühl ſeiner Subſtantialität, ihr Streben, frei zu ſein und ſich ſelbſt zu beſtimmen. So endigt dort Alles in menſchlicher, wie hier in göttlicher Willkür und Frechheit. Im Heidenthum haben die Götter, im Monotheismus hat der Menſch zuletzt ein tragiſches Geſchick.

Das Chriſtenthum iſt nun die abſolute Religion eben dadurch, daß es jene, wie dieſe Seite, das individuelle Subject und die allgemeine Subſtanz in ſich vereinigt. So wenig es daher in das Polytheiſtiſche einſchlägt, ſo wenig auch in das Monotheiſtiſche, weil es, als der aufgehobene Gegenſatz, ſo ſehr polytheiſtiſch als monotheiſtiſch iſt; die Trinität iſt ſeine innerſte Wurzel. Die Subſtanz in ihrer Allgemeinheit und für ſich ſeienden Einheit und das Subject in ſeiner concreten Individualität

ist darin identisch, weshalb die übrigen Religionen, als für sich einseitige, sich sämmtlich auf das Christenthum beziehen; das Christenthum ist ihre negative Einheit. Daher ist die Menschwerdung Gottes zwar auch in den anderen, nicht christlichen Religionen vorhanden; sie wären sonst gar nicht Religion. Aber der menschgewordene Gott, der Begriff des wirklichen Gottmenschen ist in der Erscheinung der ewigen Religion erst mit demjenigen aufgetreten, der selbst unmittelbar die Einheit Gottes und des Menschen, der selbst als zufälliges, empirisches Subject die unendliche Substanz und das Selbstbewußtsein dieser Einheit war, mit Christus.

Wir können daher, so herkömmlich diese Coordination auch ist, Schleiermachern die Beiordnung des Christenthums zum Islam und Judenthum nicht zugeben. Zwar unterscheidet er es ausdrücklich von beiden durch das reine Vorherrschen des ethischen Zweckes und durch die Gewißheit, daß Jesus von Nazareth die Erlösung des menschlichen Geschlechtes an und für sich vollbracht habe. Allein eben diese Unterscheidung ist bei Schleiermacher nicht tief genug. Er stellt Christus, wie auch schon die von ihm gebrauchte Bezeichnung als Jesus von Nazareth verräth, zu sehr als historische Person neben Moses und Muhamed, als das Individuum, in welchem, was in der christlichen Religion das Wesen ausmacht, als Grundthatsache gewesen sei. Die Ursprünglichkeit einer darin wirksamen göttlichen Causalität setzt er S. 70. schlechthin voraus. Das Ganze seiner Ansicht kommt mit seiner Mangelhaftigkeit in mehren sehr prägnanten Aeußerungen vor, z. B. S. 65.: „wenn doch auch in anderen Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt, und göttliche Geistesmittheilung: was soll wohl das schlechthin Neue des Christenthums sein.“ S. 46. nennt er die ausschließende Vortrefflichkeit des Christenthums eine vom Christen vorauszusetzende Ueberzeugung und sagt, indem er von dem quantitativen Unterschiede in der Sphäre der Natur spricht: „eben so nun kann auch das Christenthum, wenn gleich mehre Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener sein, als irgend eine von ihnen.“

Gewiß iſt, daß jene einzelne Geſtalt, deren Erinnerung die Geſchichte uns aufbewahrt hat, ſo daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darſtellen können, daß ſie allein und außer ihr kein anderer Menſch, dem Begriff angemeſſen, die Realität der Idee als individuelle Erſcheinung vollbracht hat. Von dieſer Seite iſt nur Jeſus der eingeborene Sohn Gottes, nur er als der dem Vater Eingeborene der zweite Menſch, der nicht, wie der erſtgeſchaffene, in Sünde fiel, und er nur der Verſöhner Gottes mit dem Menſchen. Aber eben ſo gewiß iſt, daß bei ihm, als Vergangenem und Einzelnem, nicht kann ſtehen geblieben werden. Zwar nennt man den Begriff Chriſti in dieſem Sinn, daß er der als Menſch ſich ſelbſt erkennende und wollende Gott iſt, ein Allegoriſiren und Philoniſches Ausdeuten der Urthatſache, oder wie man ſich ſonſt noch darüber ausdrücken mag. Allein vielmehr iſt die Zuſammendrängung der ewig ſich ſelbſt gleichen Idee auf jenes Geſchehenſein ein Allegoriſiren und ſpielendes Erkennen, welches das unendliche Leben Gottes äußerlich abgrenzen will. Denn an und für ſich iſt die ganze Geſchichte, des Böſen in ihr ungeachtet, immerfort vor Jeſu Auftreten wie nach demſelben in dem Proceß der Menſchwerdung Gottes begriffen, der in der Erſcheinung Chriſti ſich als punctuelles Daſein auf abſolute Weiſe geſetzt und in deren gediegenen Einzelheit die Idee den Beweis ihrer Wirklichkeit geführt hat.

Schleiermacher kann ſich der Beſchränktheit nicht recht entſchlagen, welche der ewigen Idee durch die ſtarre Fixirung der zeitlichen Geſchichte angethan wird. Ein Denken, welches ſich der Wahrheit durch dieſe ſelbſt gewiß wird, iſt ihm unmöglich und er verzichtet deswegen S. 84. auf einen Beweis von der Wahrheit und Nothwendigkeit des Chriſtenthums gänzlich. Es iſt dies nach ihm eine Vorausſetzung jedes Chriſten, welche man allerdings dem Glauben, aber keineswegs der Wiſſenſchaft des Glaubens zugeſtehen kann. Immer hält er Gott auf der einen, Sich auf der andern Seite feſt und, jener Abſolutheit ſich nur annähernd in der erhöheten Leichtigkeit und Stätigkeit des Gefühls, verliert er ſich nie in Gott, ſondern ſinkt

er von der Richtung auf ihn beständig ermattend in sein einsames Fürsichsein zurück. Insofern könnte man sagen, daß Schleiermacher die Liebe Gottes, die seine Frömmigkeit beseelt, nicht zur Wissenschaft mitbringe. S. 73. erklärt er ausdrücklich: „zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise (?) an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanken festgehalten werden, und wenn auf keine Weise aufgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirklich sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältniß zu uns aussagen und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn." — Diese Vorstellung des menschlichen Unvermögens für die Erkenntniß Gottes nimmt Schleiermacher hier ohne Weiteres auf. Hätte er entwickeln wollen, was Liebe Gottes ist, hätte er hier an den Theil seiner Dogmatik gedacht, wo er die Lehre von der Mittheilung der Unsündlichkeit, Vollkommenheit und Seligkeit Christi vorträgt, so würde er sich wohl gehütet haben, einen der allergewöhnlichsten, allenthalben und immer ohne Kritik wiederholten Gemeinplätze der Verstandestheologie, sei sie Rationalismus oder Supernaturalismus, zu wiederholen. Er hätte sich über die dürftige Kategorie der Beziehung des Wesens der Beschränktheit auf Gott, über das bloße Reflexionsverhältniß erheben müssen. Das Wesen der Beschränktheit, dieser Ausdruck soll wahrscheinlich die Beschränktheit als Beschränktheit bezeichnen. Dann wird sie dasjenige ausmachen, was den Menschen als Menschen setzt, ohne alle Beziehung auf Gott. In dieser Hinsicht könnte allerdings keine Kundmachung Gottes an den Menschen statt haben, weil diesem jede Handhabe mangeln würde, Gott zu ergreifen; er würde sich wie die Natur verhalten, welche, obwohl in ihren Wundern die Macht und Herrlichkeit ihres Schöpfers offenbarend, dennoch über diese Offenbarung in Unwissenheit lebt, weil das Offenbaren und der in ihr sich Offenbarende ihr

nicht

nicht offenbar wird. Aber Schleiermacher nimmt auch den Menschen nicht als ein solch abstractes Nichts; im Gegentheil entäußert sich ja nach ihm das Wesen Gottes zum Gefühl des Menschen. Jene Beschränktheit als Wesen gedacht, würde noch unter die euphemisch sogenannte Untermenschlichkeit herabsinken; sie würde unter den Begriff des bloßen Dinges fallen und könnte Unterdingheit, das Nichts des Etwas genannt werden. Aber von dem Mißlichen des Ausdrucks: Wesen der menschlichen Beschränktheit, abgesehen, so bewirkt er auch das Gegentheil dessen, was er will. Denn, indem er an den Unterschied Gottes von dem Menschen erinnert, ruft er auch das Bewußtsein der Einheit dieses Unterschiedes auf das Lebhafteste zurück. Die Beschränktheit freilich, die ihre Schranke nicht aufhebt und die Schranke mit der Absolutheit der Grenze verwechselt, ist für eine Kundmachung Gottes unempfänglich. Aber ist sie denn unser Wesen? Ist das nicht vielmehr das Vernichten unserer Schranken? Ist das nicht der Geist Gottes? Warum läßt sich Schleiermacher nie auf die Bestimmung des Wesentlichen unserer Natur ein? Die Neutestamentischen Schriften und symbolischen Bücher unserer Kirche geben dazu sowohl die Aufforderung als auch die trefflichste Anleitung. Sie machen Jedem die Erkenntniß seiner selbst zur Pflicht, um Jeden zu der Gewißheit zu bringen, daß nicht Er in seiner Individualität und Beschränktheit, sondern Gott sein Wesen sei, worin er als seiner Wahrheit leben müsse. Es ist doch wahrlich am Ende nicht so gar schwer, einzusehen, daß der Mensch nur in sofern er Mensch, der Christ nur in sofern er Christ ist, seinem Begriff entspreche d. h. in sofern er seine Bestimmung, Gott zu lieben und zu erkennen, erfülle. Die menschliche Beschränktheit wird gerade von der Religion als das Unwesentliche bestimmt, was durch die Kraft des göttlichen Geistes zu überwinden ist. Somit würde sich ergeben, daß jene Unwissenheit nicht blos eine Untermenschlichkeit, wie Schleiermacher beschönigend sagt, noch mehr, daß sie auch eine, wenn so gesagt werden kann, Unterchristlichkeit ist. Alles, was die christliche Religion von dem Geist sagt, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, „von der Er-

kenntniß der höchsten Wahrheit, die, der Gelehrsamkeit gegenüber, allein Noth thut, wird durch jene vorgebliche Unwissenheit zu leeren Worten, denen kein Glaube beizumessen ist. Wir sind dann, trotz der christlichen Offenbarung, mit der wesentlichsten Angelegenheit unseres Daseins unbekannt. Und eine solche Unwissenheit stellt Schleiermacher so oben an in einer Dogmatik! Offenbar verführt ihn seine Dialektik zu solchen extremen Aeußerungen, deren nothwendige Consequenz er gewiß verabscheut; er nimmt die gegebenen Reflexionsverhältnisse ohne Prüfung auf und schwankt nun in ihren Fesseln umher, ohne die Entgegensetzungen, worin er sich durch das bloße Beziehen verstrickt, in die Einheit aufzulösen, welche ihre Einseitigkeit vertilgt.

Der vierte Abschnitt des ersten Capitels, vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit S. 108—132. macht den Uebergang zum folgenden Capitel, von der Methode der Dogmatik, und hätte wohl eigentlich in diesem den ersten Abschnitt bilden müssen, da er vorzugsweise das Entstehen des dogmatischen Stoffs beschreibt und für das ganze Verfahren unstreitig der wichtigste ist. Er enthält den Widerspruch des Gefühls und seiner Particularität mit dem Gedanken und seiner Allgemeinheit. Das Individuum wird darin vorausgesetzt erstens als ein christlich frommes; zweitens ebendasselbe als ein auf seine frommen Zustände reflectirendes; drittens als ein diese mannigfachen, ihrem besondern Gehalt nach ganz unabhängig von einander entspringenden Reflexionen formell Verbindendes, damit es sich selbst seine Frömmigkeit im Bewußtsein doch einigermaßen als objective Totalität gegenüberstelle. Denn wollte es bei dem aphoristischen Reflectiren stehen bleiben, so würde nur ein Tagebuch seiner Zustände, so würden nur Confessionen der gefühlvollen frommen Seele herauskommen. Indem nun Schleiermacher die Erfahrung des Einzelnen zum Princip der Dogmatik macht, so liegt darin eine unabweisbare Zufälligkeit, sowohl was die Intensität und Qualität, als was den Umfang der frommen Gemüthszustände betrifft, da weder für die Tiefe noch für die Weite der individuellen Frömmigkeit in solcher Weise objective Bürgschaft gestellt werden kann. Und

da ferner nur die Wahrnehmung der einzelnen frommen Momente den dogmatischen Stoff als Gegenstand des Bewußtseins hervorbringt, so kommt hier natürlich Alles auf die Unbefangenheit, Redlichkeit und Geübtheit des sich selbst im Wechsel seiner Empfindungen mit wissenschaftlichem, mit theologischem Instinct Beobachtenden an. Denn die Zusammenordnung der vereinzelten Reflexionen ist wiederum von dem zufälligen Geschick des Reflectirenden abhängig, in wiefern er zu dieser Zusammenfassung und Gliederung einen anderwärts gebildeten, aus dem Princip der Frömmigkeit, die gar kein Bedürfniß der Wissenschaft hat, an sich nicht hervorgehenden allgemein wissenschaftlichen Sinn mitbringen werde oder nicht. Alles also, Ursprung, Erfassung, Organisation der Wissenschaft, ist rein subjectiv. Man muß bekennen, daß eine Empirie seines Fühlens in solcher Beziehung das eigene Selbstbewußtsein eigentlich völlig absolut setzt. Schleiermacher hofft S. 107. dadurch zu erreichen, daß das dogmatische Gebiet sogleich in der unmittelbaren Gestalt seiner Sätze von jedem Satz sich unterscheiden werde, der aus speculativer Thätigkeit hervorgegangen ist. Zeigten nach S. 115. ein dogmatischer und speculativer Satz auch noch so viel Verwandtschaft, so sollen sie doch durch den Ursprung getrennte sein und so nicht in einander aufgehen können. Es ist zu bedauern, daß Schleiermacher seinen Begriff der Philosophie S. 115. nur mit den dürftigen Worten bezeichnet, daß das rein wissenschaftliche Streben die Anschauung des Sein's zur Aufgabe habe und mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden müsse. Hätte Schleiermacher Recht und zeigte jede dogmatische Bestimmung einen ganz anderen Gehalt und Ursprung als irgend eine speculative, so käme dadurch ja eben jene aus der Geschichte der Scholastik hinlänglich bekannte und von Schleiermacher selbst dafür anerkannte Lächerlichkeit einer doppelten, einer dogmatischen und einer philosophischen Wahrheit heraus, sollte die Differenz auch nur in dem Minimum bestehen, daß man bei dogmatischen Sätzen immer erinnert würde, daß ihr Inhalt, bevor er die Gestalt des Satzes annahm, vom Setzenden gefühlt wurde. Die Absicht

Schleiermachers ist löblich; er will den Streit der Theologie und Philosophie dadurch beenden, daß er jeder ein specifisches Princip für sich vindicirt. Da aber das Gefühl des Frommen, wie die Anschauung des Speculirenden doch zum Wissen wird, so ist es eigentlich eine sonderbare Kurzsichtigkeit, die Auflösung des Fühlens wie des Anschauens in die Identität des Wissens nicht anzuerkennen und zum guten Zweck falsche Mittel zu wählen. Wissen ist nur durch Denken möglich.

Aber gegen die Einheit und Allgemeinheit der Wahrheit und des Wissens von ihr stemmt er sich mit aller Gewalt, weil die Individualität an dieser Klippe Schiffbruch leidet. Die dogmatische Theologie soll sich nur auf eine bestimmt gegebene Zeit und in ihr nur auf eine bestimmt gegebene Kirchengemeinschaft beziehen. Bliebe er sich in dieser Definition consequent, so müßte er durchaus eine symbolische Dogmatik liefern, wie etwa auch der Beisatz auf dem Titel: „nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, verheißt. Denn in ihrem Symbol spricht jede Kirche wenn gleich nicht Grundsätze, doch den bestimmten Inhalt ihres religiösen Bewußtseins aus. So lange sie ihr Bekenntniß nicht ändert, sondern fortdauernd erneut und anerkennt, so lange ist sie auch in ihrem Leben in Einheit mit demselben. — Da Schleiermacher aber nicht von den Symbolen der protestantischen Kirche, sondern von seiner Empfindung ausgeht, so maaßt er sich offenbar an, derjenige zu sein, welcher in der laufenden Zeit das religiöse Bewußtsein der protestantischen Kirche in sich concentrirt. Er nimmt die evangelische Kirche ferner als eine concrete Einheit, worin die Unterschiede des Reformirten, Lutherischen u. s. w. von nicht mehr sonderlicher Bedeutung wären. Man kann diese Identität da zugeben, wo die Union der reformirten und Lutherischen Kirche wirklich d. h. im Dogma zu Stande gebracht ist. Wo dies aber noch nicht geschehen, ist sie nicht factisch, sondern, wie Wilhelm von Schütz bei der Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre vor mehren Jahren bereits in den Wiener Jahrbüchern erinnerte, rein hypothetisch. Ja, die Katholiken haben in der Union gerade einen Beweis des Indifferentismus sehen

wollen, zu welchem die protestantische Kirche heruntergesunken sei.

Das Dogma ergibt sich bei Schleiermacher ganz anders als auf dem historischen Wege. Insofern er sich, wie wir oben gesehen haben, in der besonderen Bestimmtheit seines Gefühls, die er als ein Gegebenes, als Thatsache vorfindet, von Gott bestimmt weiß, ist ihm Gott in dem ihn so erfüllenden Moment gegenwärtig.

Indem er nun weiter diese besondere Erregung seines endlichen Ich's durch das unendliche Sein als einen religiösen Moment seines subjectiven Daseins weiß, setzt er voraus, daß in seinem Inhalt durch die Unmittelbarkeit des göttlichen Seins in ihm auch Wahrheit sein müsse. Diese Wahrheit sucht er in der Reflexion über den Moment anzuschauen, und wenn er sie in der Rede darstellt, wird sie zu einem Satz seines Glaubens, zum Dogma. So kommen die Dogmen zum Gefühl, wie Ueberschriften, die man an Gefäße verschiedenen Inhalts klebt, um sie nicht mit einander zu verwechseln.

S. 154. sagt Schleiermacher selbst: „auch die lebendigste Eigenthümlichkeit kann doch nach nichts Höherem streben, als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen." Was ist denn aber das Gemeinsame der Lehre? Das Gefühl nicht. Es gehört dem Einzelnen an und zerstäubt und zersplittert in deren zufälligen Verschiedenheit. Auch dürfte kaum im protestantischen Deutschland eine Ansicht verbreiteter sein, als die, daß jeder seine eigene Religion habe, womit nicht gesagt sein soll, er sei nicht Christ, nicht Protestant, wohl aber, er fasse den kirchlichen Glauben auf besondere Weise; es spiegele sich das Credo der Kirche auf eigenthümliche Weise in seiner Empfindung. Der Gedanke ist das wirklich Identische der Fühlenden, weil der Geist seine wesentliche und unendliche Bestimmtheit nur im Gedanken hat. Die Eigenthümlichkeit ist, wie Schleiermacher so oft ganz richtig wiederholt, mit Worten unerreichbar. Die Sprache kann das Eigensinnige und Zähe der Individualität nicht absolut adäquat ausdrücken, weil die Sprache die Form ist, durch welche der Geist überhaupt sich als seinen Gegenstand

setzt. Sie ist nicht Organ nur eines Einzelnen, sondern einer geistigen Allgemeinheit und thut der Individualität zu ihrem Heile Abbruch, um sie aus der Versunkenheit in sich und in ihre engen, aparten Zustände in die lebendige, Allen zugängliche Vernünftigkeit zu erheben. Will also ein Gefühl *gelten*, will es auch *für Andere* da sein, so muß es sich aussprechen und thut es dies, so verläßt es schon die in sich abgeschlossene Sphäre der Einzelheit und geht in die Beziehung auf das allgemeine Bewußtsein Anderer über. Dies heißt aber mit anderen Worten, die Empfindung hebt sich im Gedanken auf und erreicht in ihm erst den Beweis ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das Wesen des Geistes, das Wissen seiner selbst als aller Wahrheit, existirt auch als Empfindung, als das *eigenste* Leben des *subjectiven* Geistes, wer wollte Schleiermacher das abstreiten? aber das Denken ist die allgemeine und nothwendige Bestimmtheit des Geistes selbst, welche nicht mit der Zufälligkeit des Individuellen behaftet ist. Schleiermacher ist daher in dem Widerspruch befangen, das Eigenthümliche seiner Frömmigkeit festhalten und sie dennoch als eine Allgemeinheit, als die Frömmigkeit der Evangelischen Kirche darstellen zu wollen. Er will nur eine *Beschreibung seines Gefühls* geben und doch soll dieselbe eine Wissenschaft, ein geistig Allgemeines sein. Er meint immer, daß die wissenschaftliche Dogmatik, welche vom Denken, von der in sich selbstständigen Freiheit des Begriffs ausgeht, das Gefühl *außer sich* lasse, was so wenig der Fall ist, daß sie vielmehr, da der Gedanke das Gefühl in sich aufhebt, ein Kanon, eine *Rechtfertigung des wahrhaft frommen Gefühls* genannt werden kann. So sagt er in dem Schreiben an Lücke: „die Wissenden brauchten wohl nicht mehr die Frommen zu sein;" welches eben so unrichtig, als ungerecht ist. Auch ist sehr zu zweifeln, ob der Begriff, welchen Schleiermacher positiv von der Vernunft hat, oft über den des reflectirenden Verstandes hinausgehe. Unter vielen hierauf bezüglichen Stellen wollen wir nur die Aeußerung S. 129. herausheben, daß eine wissenschaftliche Dogmatik das Christenthum entweder aus der allgemeinen Vernunft ableiten oder dasselbe als

ein Unvollkommenes in dieſelbe müſſe verſchwinden laſſen. Er fordert alſo theils eine Conſtruction a priori, theils eine Kritik des Chriſtenthums; wie Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ſie gegeben hat. — Wenn Schleiermacher beſtändig auf das eigene Erfahren des dogmatiſchen Inhaltes dringt, ſo liegt bei ihm unſtreitig das Liebenswürdige zu Grunde, daß mit der Theologie ſich wahrhaft nur der beſchäftigen könne, der ein inneres eigenes Intereſſe daran nehme. Die Kälte eines gemüthloſen Verſtandes will er von dieſem Bezirk entfernt wiſſen. So vortrefflich nun dieſe Geſinnung iſt, gegen welche gar nichts einzuwenden ſteht, ſo verkehrt iſt es dennoch, ihretwegen die Wiſſenſchaft in den kleinen Kreis der Selbſterfahrung zu bannen, als wenn der Geiſt nicht die Kraft hätte, ſich in ſein eigenes Element zu erheben, in das Denken ſeiner ſelbſt, nicht als eines empiriſchen Subjectes, ſondern als in ſeiner weſentlichen, vom Beigeſchmack des Individuellen gereinigten Allgemeinheit, und in ſeinem Leben von der durch ſeine Freiheit geſetzten Nothwendigkeit ſich zu befreien.

Wenn Schleiermacher die Theologie als eine ganz eigene Wiſſenſchaft geſtalten will, welche mit der Philoſophie nur einige Terminologieen, nichts weiter gemeinſam haben ſoll, ſo heißt dies in der That, auf Koſten der Wahrheit originell ſein, denn die Philoſophie iſt als das Wiſſen der abſoluten Wahrheit mit jeder beſonderen Wiſſenſchaft in einer inneren Identität. Die Theologie iſt in ihrem eigenthümlichen Gebiet, in der Literatur der Bibel, in der Philologie und Geſchichte weſentlich hiſtoriſch. Aber in der Ethik und Dogmatik hört dieſe Abſonderung ganz auf, weil hier ewige und unendliche Beſtimmungen zur Sprache kommen. Es iſt gar nicht zu ſagen, wodürch, abgeſehen von der Methode der Ausführung, dem wirklichen Inhalt nach, die theologiſche Ethik und Dogmatik von der ſpeculativen Ethik und Theologie unterſchieden ſein ſolle. Der Unterſchied kann nur ein formeller ſein, oder es müßte bewieſen werden können, daß der Begriff der Freiheit, der Begriff des Geiſtes, in der chriſtlichen Religion noch nicht der Begriff der vollendeten Idee wäre. Dieſe Verſöhnung der Philoſophie mit der Theologie iſt nicht

eine unmittelbare Einheit derselben, wie sie in der älteren Scholastik vorkam, sondern eine durch die Entzweiung der Theologie mit der Philosophie vermittelte, so daß man die Vereinfachung der Wissenschaft, ihr Zusammengehen aus der Menge der Disciplinen, als das ächte Resultat eines langen Processes des Geistes anzuerkennen hat.

Wenn man gegen die durch das Denken nothwendig gesetzte Einheit der Theologie mit der Philosophie den Wechsel und die Willkür der philosophischen Systeme einwendet, so scheint dies allerdings kein verächtliches Motiv, der Theologie ein eigenes Feld zu bewahren. Allein ist denn der Wechsel der Systeme, von dem Schleiermacher so oft mit verlachender Bitterkeit spricht, ohne Zusammenhang in sich und ohne Resultat? Ist er wirklich, wie die Wolken, die am Himmel jetzt so, jetzt so hingejagt werden? Ist der Wechsel nicht hier ein eben so nothwendiger, als in der Politik, in der Kunst, in allem Menschlichen? Sind nicht auch in der Religion verschiedene Gestalten aufeinander gefolgt? Hat nicht auch die Theologie einen Wechsel der Systeme erlebt? Drängen nicht Augustinismus und Pelagianismus in den vielfachsten Metamorphosen einander? Ist ein Fortschritt ohne Wechsel d. h. ohne Veränderung denkbar? Hat endlich die Philosophie keine Befreiung von der Willkür der Philosophirenden, hat sie nicht endlich den Begriff des Begriffs als die Bestimmung der absoluten Methode erlangt? Dies hätte Schleiermacher bei seinen höhnisch lächelnden Seitenblicken bedenken sollen. Die Theologie kann in der Dogmatik und Ethik nicht unphilosophisch sich verhalten, wenn sie nicht eben wie die Schleiermachersche, den Beweis, d. h. das Denken, aufgeben und zu einer bloßen Aneinanderfügung, zu einer bloßen Beschreibung von Beobachtungtn, zu einer ungefähren Zusammensetzung derselben sich degradiren will.

Das zweite Capitel S. 132—180. betrachtet die Aussonderung des dogmatischen Stoffes und die Gestalt der Dogmatik. Da Schleiermacher nur sich zum Princip hat, so stellt er sich der ganzen Objectivität des kirchlichen Lehrbegriffs wählerisch gegenüber. Er scheidet zuerst das Ketzerische vom

Kirchlichen ab und reducirt es auf vier Häreſieen, auf die Ebionitiſche, Doketiſche, Manichäiſche und Pelagianiſche. Dies ſcheint uns zu enge und wir glauben, daß als das abſolute Kriterium aller Häreſieen das Dogma von der Trinität zu ſetzen iſt, weil es das ſubſtantielle und conſtante Princip der ganzen chriſtlichen Kirche ausmacht und jede Häreſie ſich als mit ihm in Widerſpruch ſtehend nachweiſen läßt. Daß ſich Schleiermacher aber auf eine ſolche Sonderung des Kirchlichen und Häretiſchen einläßt, iſt eine Inconſequenz, da er eigentlich, ſeinem Princip der Subjectivität zufolge, gar keiner Reflexion auf dieſe objectiven Beſtimmungen bedürfte. Es iſt dies das nämliche Zurückfallen des ſubjectiven Standpunctes in den objectiven, wie ſchon oben das Zurückfallen des Anfangs der Dogmatik in die Philoſophie.

Hierauf ſetzt Schleiermacher ſeinen dogmatiſchen Stoff näher als der proteſtantiſchen Kirche gehörig feſt, wogegen dieſe freilich, da er es nur mit der Erfahrung ſeines Inneren zu thun haben will, proteſtiren könnte. — Die Forderung S. 151., daß jeder evangeliſchen Dogmatik, Eigenthümliches zu enthalten gebühre, verſteht ſich bei Schleiermacher nach allem bisher Geſagten ſo ſehr von ſelbſt, daß gar kein Wort mehr darüber zu verlieren iſt. — Die Bemerkungen S. 156. über den Unterſchied der Ethik und Dogmatik, ſind ſehr brauchbar und zu weiterer Benutzung für lange empfehlenswerth. — Aber der Abſchnitt von der Geſtalt der Dogmatik entwickelt ſogleich den Widerſpruch des Gefühls mit der objectiven Beſtimmtheit des chriſtlichen Glaubens, wie ſie in den Schriften des Neuen Teſtaments, in den kirchlichen Bekenntnißſchriften und im inneren Zuſammenhange der Wiſſenſchaft ſich darlegt. In dieſer Wendung nach Außen hin verräth das Gefühl auf's Neue ſeine Unfähigkeit, aus ſich allein eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen. Durch Berufung oder Zurückführung auf eines jener drei Momente ſollen die Ausſagen über das chriſtlich erregte Selbſtbewußtſein ſich erſt als Lehre geltend machen können. Heißt dies wohl etwas Anderes, als daß erſt durch dieſe Beſtimmungen, auf welche zurückgegangen wird, die ſubjectiven aus

dem Gefühl genommenen Aussagen ihre Bewährung bekommen sollen? Für sich, in ihrer Isolirung, können diese das Christliche darstellen; es ist möglich. Aber die Gewißheit ihrer Wahrheit und Wirklichkeit hat eine Reflexion auf die subjective Frömmigkeit erst dann, wenn sie subjectiv zu sein aufgehört hat und in die geistige Allgemeinheit übergegangen ist, worin auch die Anderen sich anerkennen, im Gedanken; dann ist sie nicht blos für das sich fromm fühlende Subject, sondern auch für die Anderen wahr. Diese geistige Allgemeinheit, welche die spröde Einzelheit des Subjects in sich aufhebt, hat sich in den symbolischen Büchern, in den Neutestamentischen Schriften und im inneren Zusammenhang der Glaubensartikel, in der Nothwendigkeit der Wissenschaft fixirt. Indem Schleiermacher seine Subjectivität dieser Objectivität unterwirft, erkennt er diese offenbar als die Autorität an, welche höher steht, als seine zufällige Empirie. Mit einer solchen Anerkennung hat er aber auch sein eigenes Princip widerlegt.

Das Fragmentarische, was allem empirischen Erkennen anhaftet, das Vereinzelte, was es mit sich bringt, läßt nur eine verständige Ordnung und willkürliche Anordnung zu. Das von der Erfahrung Gegebene wird so zusammengelegt, wie es dem Erfahrenden und Ordnenden am zweckmäßigsten scheint. Von einer selbstständigen, aus der eigenen Bewegung der Sache hervorgehenden Fortschreitung des Wissens ist gar nicht die Rede. Schleiermacher geht von der einen Seite zur anderen, häuft eine Menge Gegensätze, lös't aber die Entgegensetzungen nie in ihre sie aus sich entlassende Einheit auf. Was er daher S. 165. dialektisch nennt, bezieht sich nur auf den Charakter der Sprache, wie er selbst die belehrende Darstellung von der dichterischen und rednerischen als ihr voraufgehenden Bildungen unterscheidet. Und was er systematisch nennt, ist nur ein negativer Begriff, daß nämlich in einer wissenschaftlichen Darstellung keine Verwirrung herrschen dürfe. An einen wahrhaften sich in sich selbst bewegenden Organismus hat man nicht zu denken, nur an eine die vorzüglichsten Differenzen geschickt auseinander haltende Construction.

So schließt denn diese Einleitung mit der Angabe der Eintheilung des Ganzen in die Betrachtung des frommen Selbstbewußtseins als eines gegensatzlosen und als eines sich in sich entgegengesetzten. In beiden Theilen soll zuerst der fromme Gemüthszustand als die Basis der Untersuchung beschrieben werden. Was in diesem unmittelbaren Selbstbewußtsein enthalten ist, soll zweitens als eine Handlungsweise, als eine Eigenschaft Gottes angesehen werden können. Denn der sich fromm fühlende Mensch fühlt ja eben Gott in sich, wenn gleich als durch das sinnliche Leben mit seinem Wohl und Wehe bedingt. Deswegen kann das fromme Subject aus seiner Empfindung, wenn sie sonst aus ihrem Schweben und Fließen zur Bestimmtheit der Anschauung gebracht werden kann, für Gott eine Eigenschaft abstrahiren. Damit er doch nicht ganz vergessen bleibt! Endlich kann es aus dem Genießen seines frommen Gefühls und aus dem Abstrahiren eines Prädicates für Gott von demselben in die Welt übergehen, weshalb es, sich und Gott in der Besonderheit des Momentes mit der Welt vergleichend, auch dieser ein besonderes Prädicat ihrer Beschaffenheit geben kann. Wir werden diese drei Puncte späterhin noch näher zu beleuchten haben.

Es ist wirklich von höchstem Interesse, zu sehen, wie die an sich zur Tiefe geneigte Individualität durch das stiere Festhalten ihres unmittelbaren Lebens sich ganz absondern und im Glanz ihrer Selbsterleuchtung leben möchte; wie sie dann umschlägt in ein völliges Loslassen von sich, damit das Absolute leicht und beständig es durchdringen könne; wie aber die Hingebung an das Absolute nicht um des Absoluten, sondern um ihretwillen, wie sie also nur ein Schein ist, welchen das Subject annimmt, um durch diese List sich Gottes zu bemächtigen. Zum Lohn dafür bekommt es dann, so wie seine Welt, einige Abstractionen als den Reflex der frommen Gefühle zurück, welche den in seine Eigenthümlichkeit hartnäckig verschlungenen Geist bewegen.

Dies ist der Proceß der hier betrachteten Religiosität. Der ihrer Wissenschaft ist derselbe.. Das sich in seiner Absolutheit fühlende, sein Gefühl reflectirende und als Dogma aussprechende

Subject entäußert sich seiner selbst darin nicht bis so weit, daß in dem Ausgesprochenen die Wahrheit selbst enthalten wäre, sondern, weil das bloße Subject sich ausspricht, so ist auch nur die individuelle, nur seine Wahrheit darin enthalten.

Schleiermacher hat sich in dem einen Sendschreiben an Lücke darüber beklagt, daß die Kritik sich vornämlich bei der Einleitung in seine Dogmatik aufgehalten habe, auf das System der Dogmen selbst aber weniger eingegangen sei. Dies Factum ist wahr. Wir finden es jedoch natürlich.

Denn die Gestaltung eines Ganzen ist durch sein Princip bedingt und so mußte sich also die Aufmerksamkeit der Kritik vor Allem auf die Grundlage des Gebäudes richten. Wir fürchten, uns denselben Vorwurf zu verdienen. Gewillt sind wir zwar, den Gang der Dogmatik darzulegen; allein mit der nämlichen Ausführlichkeit, mit welcher wir das Princip derselben entwickelt haben, können wir hier, ohne in das Endlose zu gerathen, nicht verfahren. Unsere Aufgabe wird daher sein, bei der Darlegung des Systems in seinen Hauptzügen und bei Anerkennung dessen, was gesund und tüchtig in ihm ist, den Widerspruch desselben einerseits mit seinem eigenen Princip, andererseits mit dem Glauben der evangelischen Kirche anzugeben. Dabei entschlagen wir uns aller allgemeinen Wiederholungen über die schon aufgezeigte subjective Natur der ganzen Methode und berühren diese Seite nur in sofern, als in concreter Beziehung nothwendig sein wird.

Die ganze Glaubenslehre zerfällt in zwei Theile. Der erste, Bd. I. S. 185—376., enthält die Entwickelung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich-frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Der zweite Theil, Bd. I. S. 379 ff. und Bd. II., enthält die Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind.

Jener erste Theil begreift eine Reihe von Bestimmungen in sich, welche der Schleiermacherschen Dogmatik eigentlich ganz fremd sein und bleiben sollten, weil sie aus dem christlich-from-

men Selbstbewußtsein als solchem, von dem doch ausgegangen wird, nicht abgeleitet werden können. Er selbst gesteht dies in den Erläuterungen der Paragraphen mehrfach dadurch ein, daß er den Grund der Fragen nach Erschaffung der Welt, nach ihrem ursprünglichen Zustand u. s. w. aus dem Interesse der Frömmigkeit ausschließt und in das der Wissbegierde verlegt. Denn nach Schleiermacher ist das wirklich christlich-fromme Selbstbewußtsein sich seiner immer nur bewußt im Verhältniß zu der durch Christus gesetzten Erlösung von der Hemmung des Lebens durch die Sünde. Es findet sich also beständig in den Gegensatz der Sünde und Gnade hineingezogen, nie aber frei von demselben. Indem nun der erste Theil der Glaubenslehre das Selbstbewußtsein betrachtet, wie jener Gegensatz sich noch nicht in dasselbe hineingebildet hat, ist diese Untersuchung nur durch Abstraction von dem Gegensatz möglich d. h. durch ein Aufgeben des Principes der Dogmatik selbst. Ist aber nicht die ganze so entstehende Abhandlung ein Ueberfluß, der bei einer strengeren Consequenz ganz hätte wegfallen müssen? Denn als Thatsache kann Schleiermacher sein Selbstbewußtsein nicht gegensatzlos finden; wenn er nun doch von dem empirisch vorgefundenen Gegensatz abstrahirt, so entäußert er sich desselben offenbar nur durch das Denken. Nur die Unzulänglichkeit des Principes — um doch über Gott und Welt etwas zu sagen — treibt ihn, §. 32., zu der Inconsequenz, das sich im unmittelbaren Selbstbewußtsein schlechthin abhängig finden als die einzige Weise vorauszusetzen, wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann.

Von Gott selbst ist nicht die Rede, vielmehr geht Schleiermacher sogleich dazu fort, aus der von ihm als allgemein daseiend nur vorausgesetzten, nicht weiter bewiesenen Identität des Selbstbewußtseins und Gottesbewußtseins im Gefühl der unmittelbaren und absoluten Abhängigkeit von Gott die Folgerung zu ziehen, daß die christliche Glaubenslehre alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes entbehren könne, §. 33. Und gewiß wird derjenige, der von Gott unmittelbar und absolut

ſich abhängig fühlt, keines Beweiſes für das Daſein Gottes bedürfen, weil er im Gefühl, ſchlechthin von dem Abſoluten beſtimmt zu ſein, an der Exiſtenz des Abſoluten nicht zweifeln kann. Solcher Zweifel kann erſt mit dem Denken entſtehen. Aber mit ihm entſteht er auch, weil der Gedanke die Empfindung der Abhängigkeit aufhebt. Iſt nun der Zweifel da, ſo treibt er nothwendig zu dem Bemühen um einen Beweis, ob der Gedanke des Abſoluten an ſich Realität habe oder nicht. Je geiſtiger eine Religion iſt, um ſo ſchneller und tiefer entfaltet ſich in ihr eine ſolche Skepſis; gerade innerhalb der chriſtlichen Religion iſt ſie im Gegenſatz zum innerſten Glauben an Gott am ſchneidendſten hervorgetreten, was nach Schleiermacher eigentlich gar nicht zu begreifen ſtünde, wie er denn auch, in der zweiten Erläuterung des Paragraphen, die Exiſtenz eines atheiſtiſchen Bewußtſeins überhaupt gern für einen Schein erklären möchte. So ſehr nun Schleiermacher nach ſeinem Princip zu einer Eliminirung der Beweiſe für das Daſein Gottes aus ſeiner Dogmatik berechtigt iſt, um ſie nach dem Zuſatz zu §. 33. der Philoſophie zu überantworten, ſo iſt es doch ein großer Mangel, daß er die Bedeutung dieſer Beweiſe ganz verkennt und ſie mit Geringſchätzung behandelt. Er nimmt ſie, wie faſt Alles, nur in Beziehung auf das Bewußtſein, nicht auch als Bewegung der Idee, als nothwendige Formen der Erhebung des Geiſtes zu Gott. Einen Gottloſen zum Glauben an Gott zu bekehren, wäre ihm ein erſprießlicher Nutzen ſolcher Beweisführungen, nicht aber die Erkenntniß, wie Gott ſelbſt in unſerem Wiſſen von ihm ſein Wiſſen von Sich manifeſtirt, welches das Reſultat iſt, zu dem die Beweiſe hingeleitet haben. Alle Unterſchiede der Demonſtration haben ſich in den Einen Beweis des Daſeins Gottes aus ſeinem Begriff aufgelöſt. Nur die Erkenntniß, daß in Gott Sein und Denken, Exiſtenz und Weſen, Realität und Begriff in eben ſo unterſchiedener als untrennbarer Einheit ſind, vermittelt die Erkenntniß, daß er ſelbſt für uns ſein Daſein in unſerem Denken bis zur zweifelloſen Gewißheit offenbart. Jeder andere Weg iſt mit einer Hypotheſe behaftet, deren Erkenntniß aber zu dem Reſultate führte, daß

man alle besonderen Ausgangspuncte, wie die Zufälligkeit der Welt, die Ordnung des Naturlebens u. s. w. aufgeben müsse, wenn man Gott selbst nicht ferner blos als die von einer solchen Wirkung vorauszusetzende Ursache nehmen wollte. Sobald daher von einer Erkenntniß Gottes an und für sich gehandelt werden soll, wird man auch auf die Frage kommen müssen, ob der Gegenstand der Erkenntniß auch an sich existire und diese Untersuchung wird wahrhafter Weise nur durch den Begriff des Absoluten selbst erledigt werden können, dessen an sich von uns gedachter Möglichkeit sich durch sich selbst für uns als an sich seiende Wirklichkeit manifestirt. S. Daub in den Theologumenen in dem Abschnitt **de existentia Dei, p. 111—202.**, wo die bis jetzt vollständigste und gründlichste Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes geliefert ist. In sofern Schleiermacher in seiner Dogmatik nicht mit Gott, sondern mit dem Menschen anfängt und von diesem auf jenen übergeht, kann ihm freilich jenes Bedürfniß nicht entstehen. Allein jede andere Dogmatik, welcher es nicht blos um den Menschen, sondern eben so sehr um Gott zu thun ist, wird die Beweisführung vom Dasein Gottes zu einem ihrer Momente haben, und daß die Dogmatik bisher auch wirklich diese Argumentation — gut oder schlecht — mit sich gebracht hat, ist eben mehr als ein Zufall, ist innere Nothwendigkeit gewesen. Wie schwierig Schleiermacher selbst für diese erste Hälfte der Glaubenslehre die Festhaltung seiner Methode geworden ist, Gott zum nur secundären Gegenstand der Betrachtung, zum reinen Reflex des Selbstbewußtseins zu machen, zeigen besonders die Bemerkungen zu §. 35., wo er von den Gefahren spricht, denen die Entwicklung der Eigenschaften Gottes und der Beschaffenheit der Welt aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl Preis gegeben sei, wenn sie nicht in das Speculative gerathen wolle. Unter anderen Geständnissen kommt hier auch das vor, daß die Aussage göttlicher Eigenschaften in diesem Abschnitt zu ihrer nächsten Grundlage (?) die in hymnischen und homiletischen Darstellungen vorkommenden dichterischen und rhetorischen Ausdrücke habe!

Der erste Abschnitt beschreibt nun das fromme Selbstbewußtsein, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrückt. Der Begriff der Welt wird unter dem Gedanken des endlichen, der Gottes unter dem des unendlichen Sein's zusammengefaßt. Wie aber das Ich dazu komme, sich als Endliches und durch seine Endlichkeit deren Gegensatz, die Unendlichkeit, zu setzen, wird nicht erklärt, weil dies als Thatsache vorgefunden wird; eine Bequemlichkeit der Wissenschaft, welche über alle Schwierigkeiten hinweghilft. Es leuchtet ein, daß diese Beziehung des Sein's auf sich selbst als des durch Endlichkeit und Unendlichkeit sich in sich widersprechenden die objective Bestimmtheit des Abhängigkeitsgefühles enthält. Das Mangelhafte hierin ist, daß Schleiermacher das Endliche und Unendliche als einen abstracten Gegensatz behandelt; jedes ist; das Endliche aber ist abhängig vom Unendlichen und hat im Verhältniß zu ihm den Charakter eines rein Bestimmungslosen. Es verschwindet im Unendlichen. Und doch ist es. Das religiöse Gefühl in seiner Wahrheit, als das absoluter Abhängigkeit von dem Absoluten, gibt hierüber keinen Aufschluß, weil es nur die gebrochene Empfindung zum Inhalt hat, sich gegen sein bestimmendes Princip als unmächtig und kraftlos zu finden. Daher muß denn Schleiermacher sogleich beim ersten Satz der Einleitung die kirchliche Lehre herbeiziehen, nach welcher die Welt von Gott erschaffen ist und von ihm erhalten wird. In den Erläuterungen, welche die Begriffe der Schöpfung und Erhaltung näher in ihrer gegenseitigen Beziehung erörtern und namentlich den Begriff der Erhaltung ganz richtig als den einer ewigen Schöpfung setzen, wird man fortwährend mit der Quälerei verfolgt, daß eigentlich die Frömmigkeit mit diesen Untersuchungen nichts zu schaffen habe, daß ihr Interesse nur darauf gehe, dem Unendlichen seine Unendlichkeit zu wahren, der Welt als dem Inbegriff der endlichen Dinge keine Selbstmacht einzuräumen — genug, auch hier die schon ein für allemal feststehende Behauptung herauszubringen, daß die Welt von Gott schlechthin abhängig ist. Da Schleiermacher den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen nicht auflös't, so kann uns nicht weiter

auffallen,

auffallen, wenn er die tiefſinnige Frage, ob Gott die Welt aus Nothwendigkeit oder Freiheit ſchaffe, ebenſo bei Seite ſchiebt, wie oben die Beweiſe für das Daſein Gottes. Denn wie er dieſer nicht bedurfte, weil er das Nichtſein Gottes nicht denken konnte, ſo braucht er auch jene Frage nicht zu beantworten, weil ſie — Gott in das Gebiet des Gegenſatzes ſtellen würde und nach ihm, er verſichert es ja beſtändig, Alles von Gott beſtimmt wird. Hierzu konnte Schleiermacher nur kommen, weil er keine ſpeculative Theologie, keine ſelbſtſtändige Lehre von Gott hat und Gott nur als das Abſtractum des höchſten Weſens auffaßt, in welches das Gefühl ſeine Schattirungen als Attribute, die es ihm ertheilt, reflectirt; ſonſt würde ihm jener Unterſchied wohl wichtig genug geweſen ſein, ſich auf ihn einzulaſſen, weil in ihm die Differenz der chriſtlichen Weltanſchauung gegen jeden Spinozismus dargelegt iſt. Daß Schleiermacher überall die Angelpuncte der Speculation berührt, iſt eine Frucht ſeiner großen bewunderungswürdigen Bildung und ſeines allſeitigen Ueberblickes; daß er aber darauf nicht eingeht, iſt eine Schuld ſeines engen Principes, was durch ſolche Unterſuchungen noch mehr verletzt werden würde, als ohnedies ſchon der Fall iſt, uns es gewährt ein faſt komiſches Schauſpiel, durch die ganze Dogmatik hin Schleiermacher zu ſehen, wie er vor der ſtets ſich aufdringenden Speculation durch höfliche Abweiſung ihrer Anſprüche ſein Gefühl zu retten ſucht und ſich ſelbſt dann, wenn er ſpeculirt, damit täuſcht, daß ſolche Rechtfertigungen nur Ausſagen des frommen Bewußtſeins wären; eine weite und tröſtliche Kategorie, worin glücklicher Weiſe gar Vieles paßt. In Bezug auf die beiden Anhänge zum Lehrſtück von der Schöpfung, nämlich von den Engeln und vom Teufel, müſſen wir Schleiermacher's Folgerichtigkeit rühmen. Dieſe Vorſtellungen ſind für ihn inhaltslos und können nur als ein durch die Tradition entſtandenes Anhängſel des frommen Gefühls genommen werden. Ein ſo in ſich und ſeinem Begriff ruhendes Selbſtbewußtſein, wie das ſeinige, iſt gegen ſolche Imaginationen abſolut ſicher geſtellt. Der Hülfe engliſcher Heerſchaaren bedarf es ſo wenig, als es vor des Teufels Gewalt und Verſuchung ſich fürchtet;

denn unmittelbar durch Gott weiß es sich bestimmt und kann daher den Engel- und Teufelglauben, besonders in Bezug auf die Verunreinigung der Moralität durch denselben, sogar mit einer gewissen, den Lehrton leise durchdringenden Ironie behandeln, wenn es z. B. S. 223. von den Engeln heißt: „Wir würden sie uns vielmehr denken müssen als keinem Weltkörper bestimmt angehörige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen, wenn auch nur vorübergehenden, Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein." So gewiß nun die Kirche die Vorstellung von Engeln und Teufeln, als wenn sie, außer dem menschlichen Selbstbewußtsein, an sich in individueller Persönlichkeit existirende Wesen wären, immer mehr aufgeben wird, denn das Licht des Verstandes läßt sich nicht unter den Scheffel stellen und die Negation der von gar Manchen jetzt ohne Kenntniß mehr als billig verschrieenen Aufklärung hat auch ihre positive, ihre durchaus anerkennungswerthe Seite; so wahr es also ist, daß die Dämonologie und Kakodämonie, wie man sie jetzt mit mystischem Obscurantismus wieder aufwärmt, im Grunde einer verschollenen Bildung angehören, die sich unter der Guillotine Lessingscher Kritik längst verblutet hat, so darf doch darüber nicht verkannt werden, daß in diesem Glauben ein wirklich tiefer Gehalt geborgen liegt, welcher oft höher anzuschlagen steht, als die Flachheit des heut zu Tage gewöhnlichen Nichtglaubens an Engel und Teufel, in dessen moralischer Verdumpfung das Gute und Böse oft ganz in einander versunken ist. Und hierauf scheint uns Schleiermacher im Bestreben, von dem Selbstbewußtsein jedes Nichtselbstische auszuschließen, um der moralischen Selbstbestimmung im Guten wie im Bösen ihre Reinheit zu erhalten, zu wenig eingegangen zu sein, wie wenn er den Teufel für eine sich in sich widersprechende und daher (?) unreale Vorstellung erklärt, welche ihren Grund hauptsächlich darin habe, daß man die Ursach eines unbegriffenen Zusammenhanges auf ein solches Wesen hingeworfen; wenn er der Poesie, vom Teufel Gebrauch zu machen, unbedenklich zugesteht u. s. w., sich aber nicht darauf

einläßt, warum denn gerade in der christlichen Religion die Vorstellung einer solchen Persönlichkeit tiefer und energischer als in irgend einer anderen Religion ausgebildet worden. Daß das Böse in der That der Widerspruch des Geistes mit sich selbst ist und daß für die Ursach eines unbegriffenen Zusammenhanges ebenso sehr als der Teufel von dem vorstellenden Bewußtsein im Wunderbaren Gott gesetzt wird, hat er in seiner Argumentation übersehen. Nichtsdestoweniger wird das, was er über das Verhältniß der Moralität zu diesem Glauben sagt, ewig beherzigenswerth sein.

Die weitere Entwickelung des Lehrstückes von der Erhaltung hat den Zweck, das Erregtwerden des Selbstbewußtseins durch Gott mit der Erregung eben desselben durch die Welt in Eins zusammenzuziehen — eine Auseinandersetzung, welche Schleiermacher vornämlich den Vorwurf eines Pantheismus in der Form der Dependenz zu Wege gebracht hat. Denn weil er behauptet, daß das endliche Sein schlechthin von Gott abhängig sei, was doch eben so viel ist, als daß Gott in dem endlichen Sein der Alles Bestimmende sei, weil er sonst nicht der Unendliche sein könnte, so fällt allerdings der Unterschied des endlichen Seins von dem unendlichen oder von Gott hinweg. Dieser Unterschied wäre nur, in sofern dem endlichen Sein oder der Welt auch Selbstbestimmung zukäme, was nur der Fall ist, in wiefern Gott dieselbe nicht aus Nothwendigkeit schafft, vielmehr aus seiner unendlichen Freiheit, worin die Endlichkeit eben so sehr gesetzt als aufgehoben, wirklich von sich frei läßt. Wir wollen Schleiermacher keineswegs mit dem unbestimmten und trivialen Vorwurf des Pantheistischen belasten, müssen ihm aber die Schuld aufbürden, den Begriff dessen, was er Naturzusammenhang und Naturmechanismus, und dessen, was er freie Ursach nennt, nicht genug dargelegt zu haben, wieviel Worte er auch darüber verliert. Diese Undeutlichkeit in den Begriffen des Gewöhnlichen und Wunderbaren, des Guten und Bösen, des Freien und Mechanischen, die Betrachtung dieser Unterschiede von dem trockenen, für sie ganz unzureichenden Standpunct der Quantität, wodurch Alles in die relative Sphäre einer größeren

und geringeren Lebendigkeit versetzt wird, hat §. 49. den merkwürdigen Schluß des Lehrstückes hervorrufen können, daß — ob unser Selbstbewußtsein durch die Natur oder durch die Geschichte erregt werde — in Beziehung auf Gott keinen Unterschied ausmache, denn das eine wie das andere sei von Gott also geordnet; ein Satz, dessen Bedeutung erst weiter unten in der Lehre von der Sünde recht erhellt.

Im zweiten Abschnitt wird die Lehre von den göttlichen Eigenschaften behandelt, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein beziehen, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt. Schleiermacher hat tief empfunden, wie seicht in gar vielen Dogmatiken, z. B. in der Reinhard'schen, die Lehre von den Attributen Gottes vorgetragen wird. Der dürrste Verstand häuft die mannigfaltigsten Bestimmungen auf gut Glück zusammen, ohne im Geringsten deren Nothwendigkeit und inneres Ineinanderweben nachzuweisen. Ruhende und wirksame, metaphysische, physische und moralische Eigenschaften werden **via causalitatis, negationis** und **eminentiae** zahllos ausgebrütet, ohne doch den Begriff des Absoluten darzustellen, als welcher von einem Aggregat abstracter Unendlichkeiten, wie allmächtig, immateriell, allgegenwärtig u. s. f. nimmermehr erreicht werden kann. Aber wenn nur die Art und Weise, wie Schleiermacher zu Werk geht, so viel besser wäre! Allein er hat uns statt jener allerdings rein verständigen Behandlung, welche Gott theils wie ein Ding betrachtet, das in seine verschiedenen Eigenschaften zerlegt wird, theils wie einen Schrank, in dessen verschiedenen Schubladen verschiedene Sachen gesammelt werden, eine Methode gegeben, in welcher die Objectivität der Prädicate, die doch von jenem classificirenden Verstande wenigstens äußerlich bewahrt wird, ganz zu Grunde gegangen ist. Statt zu erfahren, was Gott an sich ist, wird nur eine relative Erkenntniß erlangt, welche mehr uns als Gott zum Gegenstande hat und nicht sowohl eine Bestimmtheit Gottes in sich selbst, als nur eine Beziehung unseres Gefühls auf ihn ausdrückt.

Hieraus entsteht der Widerspruch, daß zwar Prädicate von Gott angegeben, eben dieselben aber sogleich als nichts Bestimmtes von Gott aussagende erklärt werden. Es heißt §. 50. ausdrücklich: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen." Denn objectiver Weise von Gott etwas zu setzen, würde Speculation sein, weshalb nichts übrig bleibt, als eine Erkenntniß, worin Gott als Subject in seinen Prädicaten Object wäre, ganz zu unterlassen und nur die durch das Weltbewußtsein verschieden afficirte Beziehung des Gefühles auf Gott zu beschreiben. Nicht das unmittelbare Gefühl nämlich kommt hier zur Sprache, sondern das durch die Reflexion auf das vorausgesetzte Absolute modificirte Gefühl. In dem Absoluten selbst ist, so viel Schleiermacher davon sehen läßt, kein Unterschied; es ist reine Substanz. Eine Unterscheidung in sich selbst würde Gott nach seiner Meinung verendlichen, würde ihn, wie er es ausdrückt, in das Gebiet des Gegensatzes stellen. Und doch setzt er im Widerspruch hiermit die Eigenschaften Gottes als Thätigkeiten? Thätigsein ist ohne ein Unterscheiden nicht zu denken; Unterschiede sind Besonderungen und was man Eigenschaften Gottes zu nennen pflegt, sind wirklich besondere Bestimmungen in Gott; welche nicht blos uns so erscheinen, sondern welche actu unter sich verschieden sind. Freilich sind diese Differenzen in Gott nicht neben einander; wie er selbst in eigener Thätigkeit die Differenzen in sich setzt, ebenso ewig nimmt er auch die von ihm und aus ihm gesetzten Unterschiede in sich durch sich selbst zurück. So nur ist Gott ein lebendiger. Nach Schleiermacher läßt sich dies nicht denken, weil für ihn alsdann die Einheit und Unendlichkeit Gottes verloren gehen würde. Allein die Absolutheit, die er Gott zuschreibt, ist eben, weil sie der Unterscheidung in sich ermangelt, eine ganz kahle; sie ist ein unklares Gegentheil des Endlichen, ein sprödes, egoistisches Wesen und die Causalität, die er ihr beilegt, ein purer Schein, weil man nirgends den Uebergang einer so hoch über alles Endliche hinausgerückten Macht zur Setzung einer Welt erblickt. Zur Begründung seiner Ansicht

sagt Schleiermacher unter anderem S. 280.: „Von der Speculation (der christlichen nämlich) lehrt die Geschichte, daß seitdem sie sich das göttliche Wesen zum Gegenstande gemacht, sie gegen alle in's einzelne gehende Beschreibungen desselben Einspruch gelegt und sich nur daran gehalten hat, Gott als das ursprünglich Seiende und das absolut Gute zu bezeichnen, und zwar so, daß auch in diesen Vorstellungen, deren erste nur hieher gehören würde, das inadäquate, sofern noch irgend etwas vom Gegensatz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgesetzt würde, häufig ist anerkannt worden." Uns scheint diese Behauptung mehr von dem ὀντως ὀν und ἀγαθον der späteren Griechischen Philosophie gelten zu können, obwohl Schleiermacher einige wenige Stellen aus dem Areopagiten, Augustinus und Hilarius nebst Anselmus anführt, welche ihn zu unterstützen scheinen, auch in der Erläuterung des Paragraphen bemerkt, daß die Scholastik ihre herrlichsten Leistungen mit darin gehabt habe, alle Vermenschlichung aus den populären und poetischen Vorstellungen des göttlichen Wesens zu entfernen. Aber gerade die christliche Speculation ist durch den christlichen Glauben von der Menschwerdung Gottes zur Auflösung einer jenseits der Welt liegenden Einfachheit und Abgeschlossenheit Gottes gedrungen gewesen. Wie das Göttliche das Menschliche wurde, so wurde auch das Menschliche das Göttliche. Es hat also keinen Sinn mehr, die Bestimmungen im Wesen Gottes so darzustellen, daß sie mit dem Wesen des Menschen nicht sowohl in Einheit als im Gegensatz erscheinen, wo dann freilich nur eine äußerliche Beziehung möglich bleibt. Wenn bekanntlich die Orientalische Speculation in das Extrem zerfällt, Gott einerseits als die Substanz zu bestimmen, in welcher alle Unterschiede haltlos zergehen und andererseits diese Allgemeinheit in ein abstractes Aggregat zahlloser, in sich unzusammenhängender Eigenschaften auseinanderzutreiben, so ist die Abendländische Speculation schon von den Griechen an darauf gerichtet gewesen, die Allgemeinheit mit dem Besondern zu erfüllen, so daß das Besondere als der von dem Allgemeinen als es selbst gesetzte Inhalt erkannt würde. Die christliche Speculation hat es daher nicht verschmäht, die besonderen Bestimmungen des göttli-

lichen Wesens, seine Allmacht, Allgegenwart, Heiligkeit, Barmherzigkeit u. s. w. bis in das Einzelne hin zu verfolgen. Von den Scholastikern können wir als Beleg dafür zunächst von Thomas von Aquino — — doch dabei fällt uns noch zu rechter Zeit ein, daß Schleiermacher die natürliche Theologie als eine Vermischung dogmatischer Vorstellungen mit metaphysischen Definitionen ausdrücklich nicht als christlich-dogmatisch gelten lassen will und so müssen wir freilich, um unsere Citationen nicht fruchtlos zu verwenden, von allen solchen Producten schweigen, von denen wir ganz besonders noch Leibnitzens vortreffliche Abhandlung: **causa Dei asserta per iustitiam eius, cum caeteris eius perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam,** gegen ihn anzuführen im Sinne hatten.

Nach Schleiermacher verhalten sich die Eigenschaften Gottes zu seinem Wesen gerade ebenso, wie in der Newtonschen Farbenlehre die Farben zum Licht. Sie verflüchtigen sich in ihm zur gänzlichen Unterschiedlosigkeit. Als in sich unterschieden kann er sich die Einheit nicht denken, obwohl man meinen sollte, daß er aus der Platonischen Philosophie diese Identität des Einen und Vielen, des Ganzen und der Theile, der Gattung und der Arten u. s. w. hinlänglich erlernt haben müßte. Der Begriff der Einheit Unterschiedener wird ihm, dem sonst so scharfsinnigen Denker, sogleich zur rohen Vorstellung eines Compositum's von einander sich verdrängenden und ausschliessenden Elementen, wie er S. 285. von den Eigenschaften sagt: „sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstande angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja, wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese als von einander verschieden auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt."

Auf dieser schlechten Metaphysik, welche eine nur abstracte Einheit zuläßt, welche die Differenzen nur als nebeneinander stehende, nicht in einander übergehende betrachtet, welche nicht sieht, daß Einheit ohne Erzeugung und Auflösung von Unterschieden nicht ist, beruht nun die Entwicklung der folgenden vier Lehrstücke von der göttlichen Ewigkeit und Allgegenwärtigkeit, Allmächtigkeit und Allwissenheit. Alle diese Prädicate werden von Schleiermacher eigentlich nur negativ bestimmt, daß Gott nicht Zeit, nicht Raum, nicht endliche Ursächlichkeit, nicht ein durch endliche Vermittelung werdendes Wissen ist; ihr positiver Gehalt, der Begriff des absoluten Wissens, Wollens u. s. w. schimmert nur trübe hindurch. Im Anhang ist beiläufig von einigen anderen Eigenschaften die Rede oder besser nicht die Rede, weil Schleiermacher §. 56. erklärt: „Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenschaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtseins stattfindenden Gegensatz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein diese können nicht in demselben Sinn, wie die bisher abgehandelten, als göttliche Eigenschaften angesehen werden" — „weil sie nicht, wie jene vier aus dem Verhältniß zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem sinnlich erregten Selbstbewußtsein hervorgehen und Aussagen darüber sind." Was er nun über jene Eigenschaften noch im Einzelnen sagt, kann wegen seiner Dürftigkeit, die nicht über Wolfische Ontologie hinausgeht, bei einem so speculativ gebildeten Theologen wirklich in Verwunderung setzen; ganz obenhin und nebenbei werden sie abgethan, wie wenn er S. 334. sich vernehmen läßt: „Was nun zuerst die Einheit Gottes betrifft, so kann es streng genommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, daß es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist. Es ist nicht die Eigenschaft der Hand, zwiefach zu sein, sondern die Eigenschaft des Menschen zwei Hände zu haben, des Affen aber viere. Ebenso könnte es auch eine Eigenschaft der Welt sein, nur von Einem Gott beherrscht zu werden, nicht aber Gottes, nur Einer zu sein" u. s. w. Thäte man nun Schleiermacher zu viel, wenn man ein solches Hin- und Herreden für ein seichtes und geistloses Rai-

sonnement erklärte. Gerade ihm, dem geistreichen Manne, darf man diesen Tadel nicht verbergen. Um so mehr fällt dies oberflächliche und vornehme Abweisen jener Eigenschaften bei der Reflexion über Gottes Unendlichkeit auf, weil doch Schleiermacher §. 32. von dem Gegensatz des endlichen Sein's gegen das unendliche Sein Gottes ausgeht, also gerade hierüber eine nähere Erörterung erwartet werden konnte. Dagegegen begnügt er sich, die Unendlichkeit als eine Bestimmtheit aller göttlichen Eigenschaften und die Einfachheit ebenso als das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein derselben anzugeben d. h. von jedem Unterschied zu abstrahiren und die leere Identität des angenommenen Absoluten zu setzen, ja, im Zusatz zu diesem Abschnitt die geführte Untersuchung gewissermaßen ironisch zu vernichten, weil alle diese abgehandelten Eigenschaften auf das Praktische keinen Einfluß hätten, also dem teleologischen Charakter des Christenthums, in welchem jeder fromme Moment in Thätigkeit müßte übergehen können, sehr entbehrlich wären. „Kein Satz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun (?) können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keineswegs für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen." Warum, möchte man ihm bei solchen Aeußerungen unwillig zurufen, warum befassest du dich denn mit solchen nichtigen Beschreibungen? Warum müheſt du dich und uns mit Abstractionen, denen die Realität gebricht? Warum hast du dich überhaupt nicht lieber sogleich zur Ausarbeitung einer Sittenlehre entschlossen, wo die Gefahr so precärer Schilderungen eines nur relativ bekannten Wesens nicht vorhanden und jede Bestimmung eine concrete ist? Um seiner selbst willen Gott zu erkennen und sein Wesen zu durchdringen, davon müßte also nach Schleiermacher die wahrhaft christliche Glaubenslehre abstrahiren, vielmehr dürfte Gott nur in soweit zur Betrachtung kommen, als er dem Christen für die Vortrefflichkeit seines Handelns nützlich wäre. Ein so eudämonistisches Wesen kann es freilich nimmermehr zu einer selbstständigen

Theologie bringen. Oder kommt es dazu, so soll dieselbe als außer dem christlichen Bewußtsein liegend gedacht werden müssen.

Der dritte Abschnitt handelt von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt, angedeutet ist, und stellt den allgemeinen Gesichtspunct §. 57. in den Worten auf: „Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt." Hier kann Schleiermacher nicht umhin, zu sagen: „Durch den Ausdruck ursprünglich soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches Alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwicklung, welche in den innern Verhältnissen des betreffenden endlichen Sein's gegründet ist." Wie man aber nach der Schleiermacherschen Methode zur Erkenntniß eines solchen sich selbst Gleichen, zur Erkenntniß der inneren Verhältnisse des endlichen Sein's ohne Denken gelangen könne, ist nicht abzusehen. Die Erfahrung gibt diesen Begriff nicht; er ist keine Thatsache des frommen Gefühls, sondern eine Abstraction des über den primitiven Weltzustand nachdenkenden Bewußtseins. Schleiermacher hat hier einen großen Scharfsinn in der Auffindung der Widersprüche gezeigt, worin sich die Reflexion verwickeln muß, wenn sie die biblische Erzählung vom ersten Zustand der Welt buchstäblich dogmatisch nimmt und sich nicht zu einer mythischen Auffassung derselben entschließt. Allein wie er in den Vorstellungen des Englischen und Diabolischen mehr das Unangemessene derselben aufsucht, als in ihnen auch die dem rein Guten und rein Bösen entsprechenden mythisch-symbolischen Bezeichnungen nachweis't, wodurch sie für die Vorstellung des gläubigen Bewußtseins eine Berechtigung erhalten, so hat er auch hier mehr der Skepsis seines Verstandes nachgegeben, als das Wahre anerkannt, was in jener Mosaischen Tradition unter der Hülle des Mythischen an

und für ſich enthalten iſt. Er meint ganz richtig, daß man, um des Menſchen Natur in ihrer Abſolutheit zu erkennen, beſſer thäte, ſich an den zweiten, als an den erſten Adam zu wenden. Vielleicht hätte Schleiermacher von dieſem Punct aus die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt conſequenter ſeinem Princip gemäß entwickeln können. Denn das Gefühl, durch Chriſtus erlöſt zu werden, erkennt er ſpäter als das Hauptelement ſeiner Frömmigkeit. Erlöſt wird er von einem Mangel. Die Empfindung des Mangels und Ungenügens, die Sehnſucht nach Aufhebung deſſelben iſt aber nur, in ſofern das Ganze an ſich da iſt. Ohne die an ſich ſeiende Einheit wäre die Empfindung der Entzweiung unmöglich, könnte alſo auch das Bedürfniß einer Erlöſung gar nicht entſtehen. Folglich ſetzt das Gefühl des Negativen nothwendig das Sein des Poſitiven ſich voraus. Mit anderen Worten, der Menſch kann ſich nicht als unſelig fühlen und als böſe erkennen, ohne zu wiſſen, daß der entgegengeſetzte Zuſtand ſein wahrhafter und urſprünglicher iſt, in welchen er durch die Negation des Negativen, durch die Ueberwindung des Böſen wirklich zurückzukehren ſich gewiß iſt. Die empiriſche Neugier nach dem Zuſtand des erſten Menſchen iſt freilich nicht zu befriedigen, ſo wenig als wir wiſſen können, wo der erſte Vogel ſich in die Luft geſchwungen, wo der erſte Löwe ſich brüllend erhoben hat. Aber was das Weſen der erſten Exiſtenz des Menſchen geweſen, können wir eben aus ſeinem noch exiſtirenden Weſen erkennen, weil daſſelbe als Weſen nicht zu einem nur Geweſenen, mithin Zufälligen werden kann. Es iſt die Göttlichkeit. — Schleiermacher macht die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt zu einem Poſtulat ſeines frommen Gefühls, welches die Stätigkeit des Bewußtſeins abſoluter Abhängigkeit vom Abſoluten ſich als Zweck ſetzt. Iſt dies wirklich der Zweck — und er muß es ſein, denn Schleiermacher fühlt es ja, — ſo muß auch die Welt denſelben erfüllen — denn ſonſt wüßte ja das fromme Gefühl nichts mit ihr anzufangen. Wozu wäre ſie ſonſt da? So deducirt Schleiermacher einerſeits die Identität der Welt, andererſeits die des Menſchen mit dieſem Zweck. Die Welt bietet dem Menſchen theils eine Fülle von Reizmitteln zur Erregung, theils eine Fülle

von Organen, sich selbst darzustellen. Er aber vermag theils die vorgefundene Welt so zu verwenden, daß er an und in ihr das Abhängigkeitsgefühl verwirklicht, theils vermag er sich als Einzelnen in Identität mit seiner Gattung zu wissen. Es ist sehr erfreulich zu sehen, wie Schleiermacher den abstracten Gedanken der Vollkommenheit mit jenen Bestimmungen zu einer concreteren Anschauung zu erheben bemüht ist, als in vielen Dogmatiken geschieht, welche bald damit fertig sind, indem sie von der Welt alles Negative abziehen und so die wirklichkeitlosen Abstracta einer reinen Natur und reinen Menschheit zum Rest behalten, ein heiteres idyllisches Gemälde, von welchem sie aber wenig Schritte weiter, nach dem Sündenfall, eine ganz in's Schwarze gemalte Carricatur geben.

Nur verengt es wieder den Gesichtskreis, daß Schleiermacher das Verhältniß des Menschen zur Welt so äußerlich stellt, daß alle Objectivität, wie er sagt, das uns äußerlich gegebene Sein, von ihm nur als ein formeller Durchgangspunct genommen wird, wodurch das Abhängigkeitsgefühl sich realisire. Schon früher, in der Kritik der Einleitung haben wir gesehen, daß dies nur Wirklichkeit hat, in sofern das Selbstbewußtsein auch sinnlich bestimmt ist. Die Natur als das Princip der Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit, welche von dem Gottesbewußtsein negirt wird, ist darum nach Schleiermacher der Religion nothwendig; sie könnte sonst gar nicht zur Realität gelangen, weshalb die Frömmigkeit als Existenz schlechterdings von der Natur abhängig ist. Indem jedoch nach Schleiermachers Hypothese das Gefühl in seiner Wahrheit nur von Gott selbst abhängig sein soll, so ist die unausbleibliche Folge, daß Welt und Natur zu einem nur Aeußerlichen werden müssen, durch dessen Vermittelung hin das fromme Selbstbewußtsein sich Realität verschafft. Freilich besteht diese Vermittelung in dem blos negativen Act des Bewußtseins, von dem Besonderen zu abstrahiren, welches die einzige, vage Beziehung desselben auf Gott, als auf das höchste Wesen ist. S. 357.: „Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles nur wirklich werden kann im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußt-

seins; so wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie uns eben so wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir sie bei den Thieren voraussetzen, weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte." Die Welt ist hiernach gut, weil sie für die Einwirkung des Menschen empfänglich ist, und der Mensch ist gut, weil er für die Einwirkung der Welt empfänglich ist. Diese Widerspruchlosigkeit in ihrer gegenseitigen Beziehung ist nach Schleiermacher der Begriff ihrer Vollkommenheit. Doch eine solche Uebereinstimmung ist noch nicht Einheit, denn Einheit ist weder ein Parallelismus von Unterschieden noch ein Nihilismus derselben. Das Weltbewußtsein hemmt den Menschen immerdar, ganz in das Gottesbewußtsein aufzugehen und mithin verbleibt die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und dem göttlichen Gefühl, verwirkliche sich dies soviel es wolle, nur eine unendliche oder richtiger, endlose Annäherung, was eben so viel, als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist, welche den ewigen Anstoß, der bei Seite gebracht werden soll, dem ersehnten Gotte nicht aus dem Wege zu räumen vermag.

Um dieser Krankheit des Gottesbewußtseins willen, womit das Dasein des Sinnlichen es behaftet, meint Schleiermacher auch S. 369., der Ausdruck, daß der Mensch von Gott als sein Ebenbild erschaffen, könne nur mit großer Vorsicht bejaht werden und fährt fort: „Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in uns beschreiben können, welches ja weit mehr zu sein scheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, so ist doch diese etwas anderes; und da jene Wirksamkeit des Gottesbewußtseins in uns nur gegeben ist im Zusammenhang mit unserem physischen und leiblichen Organismus, so würde, wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, so wie es ist und auch hier dargestellt worden ist, auf Gott selbst zurückschließen wollte, eines von beiden müssen angenommen werden, entweder, daß sich die ganze Welt zu Gott

verhielte, wie unser Gesammtorganismus zu der höchsten geistigen Kraft in uns, wobei es aber schwer sein würde vorzustellen, wie Gott auch könne nicht Eins sein mit der Welt; oder daß auch in Gott etwas sei, was unserm psychischen Organismus entspräche, den besonders auch die sogenannten niedern Seelenkräfte mit constituiren, wodurch denn die Vorstellnng von Gott eine starke und sie bedeutend verunreinigende Beimischung von Menschlichkeit bekäme, und Gott Eigenschaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen sich nichts denken läßt, oder auch dem Menschen solche, die als menschliche nicht gedacht werden können." Wir haben diese ganze lange Stelle hergeschrieben, weil sie unter vielen ähnlichen Passagen am geeignetsten sein möchte, von der precären, Alles schwankend machenden Reflexionsdialektik Schleiermachers eine recht anschauliche Probe zu geben. — Warum sagt er es denn nicht geradezu: der Mensch ist nicht Gottes Ebenbild? Denn zu deutlich läuft seine ganze Rede trotz aller Milderungen darauf hinaus. Was macht er, um der Kirchenlehre nicht in's Gesicht zu schlagen, für Umwege? Wie weit und verführerisch holt er mit Analogieen zwischen Leib und Seele aus, um uns seine Meinung annehmbar zu machen? Voraus gesetzt, wir sind Gottes Ebenbild — so muß Gott auch niedere Seelenkräfte, wenigstens eine gewisse Psyche, wie wir haben! Welche Erniedrigung des höchsten von uns unendlich geschiedenen Wesens, welch' ein abscheulicher Anthropomorphismus! Fort damit: Gott ist die über alles Endliche erhabene ewige Allmacht, von der Alles abhängt. Oder ist die Welt sein Leib? Ist er etwa der Geist der Welt, wie die höchste geistige Kraft in uns den Organismus als Herrscher durchdringt? Welch' ein Pantheismus! Fort auch damit! Gott ist ja die zeit- und raumlose Ursächlichkeit, das unendliche dem Endlichen schlechthin fremde Sein. Und der Mensch? Dieser Unglückliche ist wie das Meer, über dessen Oberfläche die Sonne des Gottesbewußtseins ihre Strahlen wohl ausbreitet, sie auch noch einige Fuß tief unter die obersten Wellen hinschickt, aber nimmer den Grund erreicht, in welchem es wegen der in ihr vorausgesetzten Sinnlichkeit nächtig, kalt und wüst verbleibt. Er erwacht durch den Anstoß der materiellen Welt zu

nichts als zu dem Bewußtsein, daß er von Gott absolut abhängig ist. Zwar erkennt er diesen Herrn seines Lebens nie, wie er an und für sich ist, sondern er kann die dunkle Ahnung seines Wesens nur mit relativen Prädicaten der Wahrscheinlichkeit schmücken, welche er aus seinem bald so bald so erregten Gefühl für ihn abstrahirt. Doch empfindet er in der Tiefe seines Gemüthes die Uebergewalt des mächtigen Unbekannten. Und er wollte sein Ebenbild sein? Welch eine Anmaaßung! Gliche der Knecht seinem Herrn, würd' er sich dann von ihm abhängig fühlen? Zwar lehrt die gesammte christliche Kirche, daß Gott den Menschen sich zum Bilde erschaffen und ihm seinen Geist eingehaucht habe, daß er aus Liebe zu ihm Knechtsgestalt angenommen, daß er ihn werth geachtet habe, sich selbst mit ihm, der sich ihm entzogen hatte, zu versöhnen; aber von Schleiermacher (S. 376.) kann sie lernen, daß diese Lehre von des Menschen Ebenbildlichkeit den doppelten Nachtheil mit sich führt, weder den Untergang des ersten paradisischen Zustandes noch den ihn wiederherherstellenden Eintritt Christi in das Geschlecht begreiflich zu machen. —

Um den ersten Theil der Dogmatik herauszubringen, daß die Welt von der ewigen Allmacht, welche in ihrer Allgegenwart zugleich die Allwissenheit, ursprünglich gut erschaffen ist und von ihr erhalten wird, dazu bedurfte es der Abstraction des christlich-frommen Selbstbewußtseins von seiner Christlichkeit. Weil bis hieher das Abhängigkeitsgefühl in seiner Reinheit erschien, wie es in der Wirklichkeit nicht ist, so kann die ganze Untersuchung nur einen untergeordneten Werth in Bezug auf das Folgende haben, wo die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins entwickelt werden, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind. Aber für diesen zweiten Theil der Dogmatik bedarf es einer neuen Abstraction. Denn für die Erfahrung sind in dem frommen Gefühl die beiden Momente des Gegensatzes, Sünde und Gnade, actu immer ineinander. Die dogmatische Entwicklung abstrahirt deswegen beständig von dem einen Extrem und betrachtet zuerst, wie der Gegensatz in das Bewußtsein sich hineingebildet hat und sodann, wie er daraus wieder verschwinden soll. Um jedoch den ersten (halb und halb, obschon wider Willen des Urhebers, metaphysischen)

Theil nicht vergeblich erscheinen zu lassen, soll man sich alle darin gesetzten Bestimmungen in der folgenden Entwicklung mitgesetzt denken, so wie auch die Sätze in der ersten Seite des Gegensatzes, in der Entwicklung des Bewußtseins der Sünde immer schon als hinsehend auf die andere Seite gedacht werden sollen, weil das Auseinanderhalten beider Seiten nur von der äußeren Reflexion der Betrachtung wegen geschehe.

Es wäre eine große Ungerechtigkeit unserer Kritik, wenn wir nicht hervorhebend anerkennen wollten, mit welcher Aufmerksamkeit und Scharfsinnigkeit Schleiermacher auch hier eine Menge hergebrachter dogmatischer Bestimmungen beleuchtet und an vielen das Unfertige, Ungenügende, ja Falsche und Unchristliche nach ihrer gewöhnlichen Auffassung dargethan hat, besonders was die verschiedene Eintheilung der Sünden, was den Begriff des Uebels als Strafe, den Begriff der göttlichen Zulassung und andere betrifft. Er steht darin hoch über viele Dogmatiker, welche nur zu häufig schon Gesagtes ohne Selbstforschung und ohne comparative Kritik aller Artikel des dogmatischen Ganzen begriffslos zu wiederholen pflegen. Allein es wäre auch eine ebenso große Ungerechtigkeit gegen die Wissenschaft und gegen die kirchliche Lehre, wenn wir nicht, soweit wir es einsehen, das Mangelhafte der Schleiermacherschen Darstellung nachwiesen, welches uns von hier an vorzüglich darin zu liegen scheint, daß alle Bestimmungen von ihm nur in der Reflexion des Positiven und Negativen genommen werden, ohne weder die Entgegensetzung als wirklichen Widerspruch, noch auch die Aufhebung des Widerspruchs in seinem Grunde zu erkennen, in welchem, als der Einheit der Entgegengesetzten, das bloße Beziehen verschiedener Seiten ein Ende hätte. So stehen sich nun Sünde und Gnade, der Mensch und Christus, die menschliche und die göttliche Natur, die Welt und die Kirche, die Gegenwart und die Zukunft der Kirche nur einander gegenüber, statt sich lebendig durch sich selbst als die Unterschiede der Idee zu bewegen.

Die ganze erste Seite des frommen Bewußtseins wird nach dem Schema behandelt, daß erstlich die Sünde als Zustand des Menschen, zweitens die Beschaffenheit der Welt in

Bezie-

Beziehung auf die Sünde als Uebel, drittens die Eigenschaften Gottes in Bezug auf die Sünde und das Uebel als Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet werden. Im ersten Theil der Dogmatik ist das Gottesbewußtsein an sich der Gegenstand, wie die Welt und in ihr der Mensch unmittelbar als das von Gott absolut abhängige Sein bestimmt ist. Es kommt darin kein Princip vor, aus welchem eine Negation des Gefühls der Abhängigkeit begreiflich würde. Daher findet vom ersten zum zweiten Theil kein innerer Uebergang statt. Vielmehr macht blos das subjective Reflectiren den Uebergang. Ließ es doch auch die ganze vorübergeführte Betrachtung aus der Willkür entstehen, von der im Selbstbewußtsein factisch daseienden Entzweiung zu abstrahiren. Um jedoch diese Dualität des Bewußtseins scheinbar zu erklären, greift Schleiermacher plötzlich die aus der Englisch-Schottischen Moralschule, wie aus der Wolfischen Philosophie ihm besonders beliebte Reflexionsbestimmung des praktischen Gefühls auf, den Gegensatz der Lust und Unlust. Religiöse Lust entsteht uns hiernach, wenn das Gottesbewußtsein in einem Zustand vorherrscht; wir fühlen uns dann in unserm Verhältniß zu Gott gefördert. Religiöse Unlust entsteht uns, wenn das Gottesbewußtsein in einem Zustande zurücktritt; wir fühlen uns dann in unserer Beziehung auf Gott gehemmt. Jene Empfindung ist die der Gnade, diese die der Sünde. Indem aber Lust und Unlust sich gegenseitig hervorrufen, weil die eine die andere an sich hat und jede die Negation der andern ist, so bewegt sich die ganze Entwicklung abermals, wie oben bei dem Begriff der Lebendigkeit, im Unterschied mechanischer und freier Causalität, innerhalb des Standpunctes der Quantität. Die Differenz der Sünde und Gnade ist durch diese Auffassung als Lust und Unlust eine nur relative, keine qualitativ unerschütterlich geschiedene; jetzt überwiegt der Himmel, jetzt die Hölle; aber die Seligkeit von jenem hat die Verdammniß von dieser und umgekehrt die Zerrissenheit von dieser die Versöhnung von jenem zur Folie. In absoluter Reinheit ist in uns nach Schleiermacher niemals weder Sünde noch Gnade, weil durch einen solchen Moment totaler Erleuchtung oder Finsterniß das Wiederentstehen des Gegensatzes unmöglich gemacht würde.

Da das Gottesbewußtsein als die von Gott selbst in uns ausgehende That gefaßt wird, so wird umgekehrt die Verunreinigung des Gottesbewußtseins, die Sünde, bedingterweise als unsere That gefaßt, als ein positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist und unter Fleisch S. 398. die Gesammtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte verstanden, welche denn, mag man auch mit einem vornehmeren Ausdruck die Selbstständigkeit der sinnlichen Functionen dafür sagen, auf nichts Anderes, als auf die liebe Sinnlichkeit hinauslaufen. Nicht im Geist, nicht in der Freiheit, nicht in dem Willen, in der Sinnlichkeit findet Schleiermacher das Princip jenes Wahnsinns, den wir das Böse nennen. Daher kommen nun im Folgenden die oberflächlichen Ansichten über das Böse, daß es die Kraft und das Werk einer Zeit sei, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein in uns noch nicht hervorgetreten war und daß es auf einer ungleichmäßigen Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft beruhe. — Hätte die Theologie des ersten Theils sich Gott in seinem Wesen zum Gegenstand gemacht und die Schöpfung der Welt als die Entäußerung der göttlichen Freiheit zu einem, ihr anderen, in sich selbstständigen Leben zu begreifen gesucht, so hätte zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit ein Zusammenhang stattgefunden und das Princip des Bösen sich darin ergeben, daß Gott den von ihm sich zum Ebenbild geschaffenen Menschen wirklich frei gelassen hat, worin die reale Möglichkeit enthalten ist, daß der Mensch, wenn es ihn gelüstet, auch mit dem klarsten Bewußtsein von Gott als dem Rächer der Sünde, dennoch nur Sich wollen kann, eine Tiefe der Bosheit, welche die christliche Religion in der Vorstellung des Teufels sich auszuprägen bemühte und in welcher Hinsicht die Schrift ganz richtig auch von den Teufeln einen Glauben an Gott prädicirt. Statt dessen sehen wir bei Schleiermacher nur ein Spiel verschiedener Kräfte. Gott und das Wissen von ihm ist der eine, der Mensch und seine Sinnlichkeit der andere Factor des Processes, der aus der Relativität des Maximums und Minimums nicht herauskommt und zwischen dem Guten und Bösen keinen qualitativen Unterschied feststellt. Das Minimum des Gottesbewußtseins ist nach Schleier-

macher entweder Unſchuld oder Brutalität und Verſtocktheit; ganz fehlt es nicht. Das Maximum iſt — nicht etwa wirkliche Seligkeit, ſondern Anklänge derſelben, Annäherungen zu ihr; denn ganz fehlt auch in dem für uns ſeligſten Moment der Druck der Sünde nicht. In dem unaufhörlichen Conflict der Luſt und Unluſt gleicht das Selbſtbewußtſein, wie bei Kant, dem Schauplatz, auf welchem das gute und böſe Princip ſich einander bekämpfen. Die Sünde wird ihrer Geneſis nach beſtimmt, theils als jenſeits unſeres Daſeins, theils als in demſelben wurzelnd, welcher Unterſchied ſich in den der Erbſünde und in den der wirklichen Sünde entfaltet. Weil nun nach §. 68. der wahrhafte Grund der Sünde kein religiöſer, ſondern ein pſychologiſcher und pädagogiſcher iſt, nämlich die ungleiche Fortſchreitung des Verſtandes und Willens, ſo begreift Schleiermacher aus dieſem von der empiriſchen Pſychologie entlehnten Satz einer unvollkommenen Ausbildung der Theorie und Praxis die Sünde in ſofern als Geſammtſchuld, als die Menſchen mit einander in der innigſten Wechſelwirkung leben, welche die Ausbildung des Verſtandes und Willens in den Einzelnen bedingt. So finde ſich denn der Menſch durch die Zeugung als Dieſen und durch die Geburt in Dieſer Zeit und in Dieſem Volk ohne ſeinen Willen lebend, durch welche Einwirkung der Gattung auf das Individuum die Sündhaftigkeit und Schuld derſelben auf es ſelbſt unmittelbar vererbt werde. Dieſe Erbſünde gehe dann durch den eigenen Willen, von der Epoche des erwachten Gewiſſens an, in wirkliche Sünde über, welche nun, wenn auch vermittelt durch die Geſammtſchuld der Gattung, dem Einzelnen als Selbſtthat zugerechnet werden könne, indem das an ſich in meiner Sphäre ſeiende Böſe durch die freie Aneignung für mich zu dem Meinigen wird, wogegen ich mich eben ſowohl ausſchließend gegen daſſelbe verhalten kann. Gegen dieſe letztere Entwicklung dürfte nichts einzuwenden ſein. Im Gegentheil erſcheint Schleiermacher in dieſer hiſtoriſchen Anſchauung vom Verhältniß der Sünde der Gattung zum Individuum wahrhaft groß; viele Dogmatiker machen die Erbſünde und den Uebergang aus ihr zu einem förmlichen Wunder. Schleiermacher hat hier die Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen richtig gefaßt.

Der zweite Abschnitt dieser Abtheilung, von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf den Zustand der Sünde, ist sehr sinnreich. Nach Schleiermachers Theorie ist das Uebel ein Schein d. h. ein Sein, welches nur von dem sündhaften Bewußtsein als Schranke gefühlt wird und nur für dasselbe ein Uebel ist, nicht aber an sich, weil sonst die Welt in ihrer Totalität nicht gut und vollkommen wäre. Schleiermacher nimmt hier eigentlich die Leibnitzische Theorie des Malum auf, welches nicht an sich, für Gott, die Alles zusammenschauende Monade, nur für den in der Uebersicht des allseitigen Zusammenhangs beschränkten Menschen als ein solches erscheint, denn in der Totalität geht aus dem Uebel wieder Gutes hervor und wird dadurch als für das Ganze nothwendig gerechtfertigt. Weil nun das Schmerzliche des Uebels dem frommen Bewußtsein nur durch das Entsprechende der äußeren Hemmung mit einer inneren schmerzlich sein kann, ohne Sündhaftigkeit aber gar nicht so empfunden würde, so soll der Mensch sich nicht zur Aufgabe machen, zuerst das Uebel, dessen Maximum der Tod, durch dem äußeren Zweck angemessene äußere Mittel wegzuschaffen, sondern er soll zuerst die Sünde als den Quell der Trübung und Unterbrechung des Abhängigkeitsgefühles in sich vertilgen. In dem Maaß, als diese verschwinde, werde auch jenes von selbst verschwinden.

Das gesellige Uebel werde unmittelbar als ein durch des Menschen Sündhaftigkeit, das natürliche als ein nur mittelbar dadurch gesetztes gewußt und der Ort des Uebels sei nicht immer auch der der Sünde. In dieser Reflexion aber, daß die äußere Hemmung als durch die innere Entfernung von Gott, als durch die Sünde gezeugt erscheint, werde das Uebel zur Strafe des Bösen.

Viel schwieriger ist es, Schleiermacher in der Entwicklung der Eigenschaften Gottes zu folgen, welche sich auf die Sünde beziehen. Sein Grundgedanke ist der, daß Gott wie die Gnade der Erlösung so auch die Sünde und das böse Gewissen gewollt habe. Er faßt den Begriff von Sünde und Gnade wieder ganz relativ und meint, daß durch ein solches Beziehen die Ge-

fahr vermieden werde, entweder in das Manichäische oder Pelagianische zu gerathen. Seine Rechtfertigung der Nothwendigkeit des Bösen aus der Thatsache der Erlösung, welche doch von Gott ewig gewollt sein müsse, ohne das Böse aber gar keinen Sinn, gar keine Realität hätte, ist sehr kühn, widerspricht aber der kirchlichen Lehre, nach welcher der Mensch aus sich das Gesetz Gottes (von einem Gesetz will Schleiermacher freilich nichts wissen S. 399.) übertritt und Gott, ohne die Verletzung der Freiheit zu wollen, indem sonst der Wille des Bösen eine ewige Bestimmtheit seines und somit auch unseres Willens wäre, diese Vertiefung des Menschen in seine Egoität und die Negation des Gesetzes durch dieselbe vermöge seiner unendlichen Freiheit zuläßt. Zulassung ist der ganz treffende Ausdruck für die Passivität Gottes in Ansehung der unmittelbaren Verwirklichung der Sünde, welche That nur des Individuums ist. Nach der Lehre der Kirche ist Gottes Freiheit der Grund der menschlichen. Der Mensch, obschon erschaffen und daher der Endlichkeit verpflichtet, soll dennoch derselben Freiheit wie Er, der Schöpfer selbst, genießen. Da nun Gott schlechthin sich selbst bestimmt, so ließ er auch dem Menschen diese Möglichkeit. Die Möglichkeit der Sünde wurde also dem Menschen allerdings von Gott anerschaffen oder er hätte ihn nicht als frei, d. i. nicht als Geist erschaffen. Ja, wir müssen sogar den Gedanken des Bösen, des Negativen, in Gott setzen, ohne daß er selbst dadurch das Böse zu einer Bestimmung seines Willens erhielte (wie in Christi Versuchung sich dies darstellt, wo der menschgewordene Gott doch auch das Böse denkt, aber das gedachte nicht will). Aber nicht ist es durch Gott, daß der Mensch in seiner Selbstbestimmung von der göttlichen Freiheit als seiner eigenen abstrahirt und seinen Willen als einen schlechthin einzelnen und willkürlichen gegen die ihm immanente Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Freiheit verwirklicht. Diese Verschließung in sich, welche den göttlich-vernünftigen Willen von sich ausschließt, ist rein menschliche That; aber weil sie die Identität des Menschlichen und Göttlichen zerreißt und der Mensch nur in Gott als in seinem

eigenen Grund und Weſen beruhen kann, erhebt ſich daraus die unſeligſte Zerrüttung, denn in dem böſen Menſchen iſt Gott ſelbſt mit dem Menſchen entzweiet. Wie wollte man auch ſonſt eine Qual begreifen, welche ſo Viele zur tiefſten Schwermuth bis zur Vernichtung ihres Lebens treibt! Schleiermacher, wie er oben des Menſchen Ebenbildlichkeit mit Gott leugnet, weil ſie ihm Gott zu gemein zu machen ſcheint, iſt auch hier ſo im Begriff der Spinoziſtiſchen Subſtanz befangen, daß er ſich einen wirklichen Widerſpruch des Menſchen mit Gott nicht denken kann. Da die Thätigkeit der Natur und die menſchliche Organiſation durch Gott ſind und da Gott die ewige Allmacht iſt, ohne welche nach Schleiermacher kein endliches Sein werden kann, ſo iſt auch das Böſe als ſolches von Gott gewollt. Freilich nur als Durchgangspunct, um der Erlöſung durch Sehnſucht nach ihr den Boden zu bereiten, aber doch immer als ein poſitives Moment der Idee ſelbſt. Wenn Schleiermacher andeutet, daß vom höchſten Standpunct, vom göttlichen aus, die Sünde gar nicht iſt, ſo nimmt er ſie doch nicht als das in ſich ſelbſt Nichtige, was ein Moment der Idee zu ſein gar nicht fähig iſt, ſondern er nimmt ſie als mit dem Guten zugleich ſeiend. Weil er alſo Sünde und Erlöſung nur als Verhältnißbegriffe denkt, ſo macht er die Erlöſung von der Sünde abhängig; die Freiheit, nur als Befreiung von ihm aufgefaßt, bedarf nach ihm der Unfreiheit und des Böſen, weil ſie, ohne etwas zu negiren, an und für ſich gar keine Realität hätte. Auf dieſe Stellung der Gnade paſſen ganz die Worte des Apoſtels Paulus, ad Roman. III., 7. und 8.: *Εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; καὶ μὴ, (καθὼς βλασφημούμεθα, καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν), ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι.*“ Daß unſer Urtheil über Schleiermacher in dieſer Hinſicht ungerecht ſei, fürchten wir nicht. Er ſagt S. 484.: „Iſt die Sünde auf keine Weiſe in einem göttlichen Weſen gegründet, und ſie ſoll doch als ſolche That ſein: ſo muß man einen anderen, aber von dem göttlichen

Willen in ſofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als ſolche ihren letzten Grund habe. Es macht dann wenig Unterſchied, ob dies der menſchliche Wille ſelbſt iſt oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unſerem Selbſtbewußtſein gegeben iſt, noch einen Zuſammenhang von Sünde und Gnade in demſelben Einzelweſen an: ſo kann dieſes nur angeſehen werden als der Kampf dieſer beiden entgegengeſetzten Willen, mithin der göttliche Wille als durch jede Wirkſamkeit des Fleiſches überwunden, eine Vorſtellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beſchränkt, mithin aufgehoben und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuſchung erklärt wird." Wohl könnte dieſes eine Täuſchung, wohl könnte der Menſch zur Selbſtſtändigkeit eines ſchlechthin eigenen Willens freigelaſſen ſein und Gottes Allmacht gerade dadurch ſtatt beſchränkt noch völliger offenbart werden. Denn ſollte es Schleiermacher nicht einleuchten, daß Gottes Allmacht eben dann an der Welt und am Menſchen eine Schranke hätte, wenn dieſe der reinen Selbſtbeſtimmung entbehrten? Würde ein ſolches Verhältniß Gottes zur Welt nicht der Beweis ſein, wie Gott ſo wenig Freiheit habe, daß er Anderes, was er aus ſich zum Leben erweckt, nicht von ſich frei zu laſſen im Stande ſei? Was aus dieſem Anderen wird, wenn es ſchlechterdings das Verdienſt ſeines Daſeins und Glückes ſelbſt haben und gar nicht erſchaffen ſein will, iſt eine andere Frage. Schleiermacher iſt es genug, zu zeigen, daß die Sünde Gott theils ſeiner Allmacht wegen, ohne welche Nichts zur Exiſtenz kommen könne, theils der von Gott geſetzten Erlöſung wegen, welche ja offenbar die Sünde, von der erlöſt wird, vorausſetze, nicht fremd ſei und er bemerkt daher §. 81. ausdrücklich: „Wenn die kirchliche Lehre dieſen Widerſpruch (das Daſein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen) auszugleichen ſucht durch den Satz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, ſondern dieſe in der Freiheit des Menſchen gegründet iſt; ſo bedarf dieſer doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrſchaft des Geiſtes uns Sünde werde."

Nach dem Begriff, welchen Schleiermacher sich von Gott gebildet hat, kann er gar nicht anders, als die menschliche Freiheit zu etwas ganz Formellem zu machen, in deren individueller Erscheinung nach S. 487. bald das Sein bald das Nichtsein des Gottesbewußtseins überwiegt. Daß die Freiheit sich selbst durch ihren Inhalt in die Sphäre des Guten und Bösen scheidet, verschwimmt bei diesem Auf- und Abschwanken Gottes im Menschen so sehr, daß es S. 496. heißt: „Soll es aber deshalb keine göttliche Causalität für sie, die Sünde, geben können, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirkten Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist und auch so ist sie daher noch unsere eigene, von dem Zusammenhang mit der Erlösung noch geschiedene That. Nur wenn sie ein schlechthiniger Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, so daß sie diesen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf sie gar nicht gedacht werden.“ Aber gerade dadurch, daß Schleiermacher dem Menschen nicht die Freiheit zuläßt, in offenen und directen Widerspruch mit Gott zu treten, macht er Gott vom Menschen abhängig. Denn wie wir schon erinnerten, ein Gott, welcher seine Geschöpfe nicht wirklich außer Sich setzen kann, dessen Allmacht durch ihre Selbstständigkeit, dessen Freiheit durch ihre Thätigkeit im Guten oder Bösen gefährdet würde, ein solcher Gott wäre auch nicht absolut, denn er wäre nicht die Macht und Freiheit selbst, welche, als in sich unendlich, an Nichts eine Schranke haben und deswegen Alles, was sie hervorbringen, von sich selbst, dem erzeugenden Princip, zu eigener Lebendigkeit und Bewegung in sich loslassen können. Schleiermacher dagegen hebt den Begriff der menschlichen Freiheit durch die Reflexion auf Gott eigentlich immer wieder auf. Selbst wo er, wie S. 492., die Selbstthätigkeit des menschlichen Willens wenigstens von ihrer negativen Seite her als Verneinung eines jeden fremden Willens richtig beschreibt, fügt er doch sogleich wieder hinzu: „durch keine dieser Bestimmungen wird aber die Möglichkeit einer Bezie-

hung der Sünde auf die göttliche Urſächlichkeit aufgehoben." — Die göttlichen Eigenſchaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit machen von hier den Uebergang zu der anderen Seite des Bewußtſeins, in ſofern ſie der Reflex derjenigen Stimmungen deſſelben ſind, in welchen es der Verdunkelung des Gottesbewußtſeins durch die Fürſichthätigkeit des Fleiſches inne wird. Die Heiligkeit nämlich iſt nach Schleiermacher diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in jedem menſchlichen Geſammtleben mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit zugleich das Gewiſſen geſetzt iſt, und die Gerechtigkeit Gottes diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in dem Zuſtande der gemeinſamen Sündhaftigkeit ein Zuſammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet iſt.

Die Entwicklung der andern Seite des frommen Bewußtſeins, der Gnade, zerfällt in drei Abſchnitte. Der erſte hat das Bewußtſein der Gnade ſelbſt zum Gegenſtand; der zweite die Beſchaffenheit der Welt in Bezug auf die Gnade und der dritte die Eigenſchaften Gottes, welche ſich auf die Erlöſung beziehen. Der erſte Abſchnitt, vom Bewußtſein der Gnade als ſolchem, zerlegt ſich wieder in zwei Hauptſtücke, von denen das erſte Chriſtum als den Vollbringer der Erlöſung, das zweite die Art und Weiſe betrachtet, wie die Erlöſung in die Seele aufgenommen wird. Die Einleitung hierzu ſetzt auseinander, wie die Gnade ſich in einem Geſammtleben ausbreite, deſſen Anfang Chriſtus ſei und welches dem durch die Sünde verunreinigten Geſammtleben als ein eigenes Reich gegenüberſtehe, indem Chriſtus in Bezug auf den erſten Menſchen auch als die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur angeſehen werden könne.

Wir müſſen uns für das Folgende daran erinnern, daß nach Schleiermacher die Reflexion auf die Empfindung, ob ſie auch und wie ſehr ſie mit dem Gedanken der einzigen Abſolutheit Gottes ſich verbinde, das Maaß der Frömmigkeit ausmacht. Da nun das Mangelhafte unſerer Frömmigkeit eben darin liegt, daß wir uns Gottes niemals rein und ungetrübt bewußt ſind, daß vielmehr die Sinnlichkeit beſtändig in die frommen, gotterfüllten Momente unſeres Lebens mit einſchleicht und neben dem

Gottesbewußtsein das endliche und weltliche Bewußtsein setzt, so folgt daraus, daß nur derjenige ein ganz lauteres Bewußtsein von Gott haben könne, welcher von dem Weltbewußtsein los und ledig ist. Keiner der Menschen ist dies. Jeder Mensch hat nur die Richtung auf eine solche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, daß es in ihm in ununterbrochener Stätigkeit sich erzeugen möchte. Diese sehnsüchtige Richtung, deren jeder Einzelne sich bewußt wird und darum als sündig sich anerkennt, erweckt das Gefühl, von jeder Hemmung sich los zu wünschen. Der Mensch fühlt sich einer Erlösung bedürftig. Aber so wenig er sich der Sünde hat entziehen können, so unvermeidlich sie ihm gewesen, so wenig wird auch die Sünde von selbst verschwinden. Diese Negation der Sünde erkennt der Mensch, in sofern er Christ ist, als durch Christus gesetzt, von welchem er auf positive Weise dessen unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit mitgetheilt empfängt.

Aber so wenig aus dem ersten Theil der Dogmatik, aus dem reinen Abhängigkeitsgefühl, ein innerer Uebergang in den zweiten Theil, in die Darstellung des entzweieten frommen Bewußtseins, sichtbar wurde, so wenig wird auch hier die Nothwendigkeit einer Erscheinung wie Christus aus der Natur jener Entzweiung begreiflich.

Denn mit jedem Moment des Lebens den Gedanken, Gott ist, verknüpfen, heißt nach Schleiermacher Religion haben, die um so mehr Religion ist und der Seligkeit um so mehr sich nähert, je leichter und öfter eine solche Verbindung unserer verschiedenen Stimmungen mit der Reflexion auf Gott zu Stande kommt. Consequenterweise müßte er nun ein solches Ineinanderleben Gottes und des Menschen als ohne Christi Vermittelung möglich nachweisen können, denn warum nicht Gott selbst den Menschen unmittelbar in der Continuität seines Bewußtseins soll festhalten können, ist wahrlich nicht abzusehen. Geht doch nach Schleiermacher das Bewußtsein Gottes allein von Gott aus. Allein es ist hier nicht von der Religion überhaupt, es ist ja von der christlichen Religion die Rede. Und in deren Darstellung darf und kann doch Christus nicht fehlen?

Sonſt hätten wir ja unſere Dogmatik bereits ſchließen können. So aber fangen wir jetzt erſt recht an, weil alles Vorige offenbar nur das Werk künſtlicher Abſtractionen war, zu deren Erzeugung wir erſt Chriſtus, dann die Sünde vergaßen. Jetzt aber brauchen wir uns keinen Zwang mehr anzuthun und laſſen unſere ſo lang zurückgehaltene Chriſtlichkeit offen hervortreten, wodurch wir denn in ein ganz neues Gebiet verſetzt werden, in welchem die Thätigkeit Gottes vor der Chriſti verſchwindet, obſchon es uns ſchwer wird, an vielen Puncten ihren Unterſchied zu erkennen. Man kann alſo ſagen: aus dem pſychologiſchen Standpunct, den Schleiermacher für die Theologie feſthält, ſpringt er für die Chriſtologie in den hiſtoriſchen um. Wie er aber das Pſychologiſche in empiriſcher Weiſe doch in's Hiſtoriſche wendet — er nimmt als Dogmen die Thatſachen ſeines individuellen, geſchichtlich gebildeten Gefühls in das Selbſtbewußtſein auf — ſo modificirt er auch wieder das hiſtoriſch Thatſächliche von Chriſti Leben und Wirken pſychologiſch. Er unterſcheidet darin die Momente, mit denen das Selbſtbewußtſein ſich zu erfüllen getrieben fühlt, von ſolchen, die ihm gleichgültig bleiben, die es zu keiner dem Factum entſprechenden Empfindung metamorphoſiren kann.

Nach Schleiermacher iſt Chriſtus nicht der Sohn Gottes in dem Sinne, wie die Kirche von ihm lehrt, daß er Gott der Sohn ſei. Wie er in Hinſicht auf den Menſchen überhaupt von keiner concreten Identität des Menſchlichen mit dem Göttlichen wiſſen will und dadurch, daß er den Menſchen zur bloßen Aehnlichkeit mit Gott erniedrigt, Gott zu erhöhen und, von aller Vermenſchlichung fern, in ſeiner ſubſtantiellen Wahrheit zu erhalten meint, ſo ſoll auch der Chriſtus, von welchem die Apoſtel Zeugniß ablegen, nicht identiſch ſein mit der zweiten Perſon der göttlichen Trinität, mit dem ewigen Logos. Um jedoch einigermaßen eine Identität ſeiner Dogmatik mit der Kirchenlehre herauszubringen, ſoll in Chriſtus das Gottesbewußtſein ein eigentliches Sein Gottes in ihm geweſen ſein. Die Beſchreibung, welche Schleiermacher davon macht, läßt freilich in Chriſtus nur den Menſchen ſehen, welcher auf wunderbare Weiſe das

Bewußtsein Gottes der Zeit nach ohne Unterbrechung und dem Gehalt nach in der höchsten Potenz in sich trug. Gott durchwohnt Christum und hebt dessen Selbstheit auf eine äußerliche Weise durch die seinige auf, so daß man nicht selten versucht ist, Christi Thätigkeit ganz doketisch zu fassen. Um so populär als möglich hierüber uns auszusprechen, bitten wir den geneigten Leser, erst ein Stück von Schleiermachers Christologie und demnächst ein Stück aus dem Evangelium Johannis zu lesen. Dort wird ihnen die Empfindung entstehen, welche uns bei jedem Großen anwandelt, was zugleich seltsam ist; das Staunen über eine so einzige Persönlichkeit, die Verwunderung über ihr geheimnißvolles Verhalten zu Gott wird sie ergreifen. Sie werden sich angezogen und doch entfernt gehalten fühlen. Hier aber wird, trotz des unleugbar wunderbaren Anstrichs, die innigste Liebe zu Christus in ihnen entbrennen; keine Fremdheit wird sie stören und sie werden fühlen, daß wirklich Gott durch Christus in eigener Person zu ihnen redet; wer ihn siehet, siehet den Vater. Wie anders ist diese Einheit des Sohnes mit dem Vater, als jenes Sein Gottes von Schleiermacher, wenn er es auch ein eigentliches nennt, denn „der Ausdruck: Sein Gottes in einem anderen: kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu diesem anderen ausdrücken." So muß es denn bei einem bloßen Reflectiren des Göttlichen in das Menschliche, bei einem allgemeinen, ganz leeren Beseligen der Menschheit und Natur sein Verbleiben haben, von welcher obenauf halbmystischen, inwendig aber die Idee der Gottmenschheit als das Centrum der absoluten Religion nicht befriedigenden Auffassung S. 47. wohl die Hauptstelle sein möchte, welche wir unseren Lesern herzusetzen uns schuldig halten. Nachdem Schleiermacher gesagt hat, daß weder im Polytheismus noch im Jüdischen Monotheismus von einem Sein Gottes die Rede sein könne, fährt er also fort: „Sondern wie die bewußtlosen Naturkräfte und das vernunftlose Leben nur uns, sofern wir den Begriff mit hinzubringen, eine Offenbarung Gottes werden: so ist auch jenes getrübte und unvollkommene Gottesbewußtsein an und für sich kein Sein Gottes in der menschlichen Natur, sondern nur sofern wir Christum

mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige ursprüngliche Ort (?!) dafür ist und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst setzen. Ja wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch die vernünftige Natur die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann (wir fragen hier, wo denn die oben vorausgesetzte allgemeine Ursächlichkeit Gottes bleibt, wenn die Endlichkeit an sich so unvernünftig ist und erst gemach zur Vernunft umgeschmolzen werden soll?), daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, in sofern er die ganze neue, eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt." Wenn hier selbst das Sein Gottes in Christo als ein eigentliches durch ein beständiges fatales Insofern limitirt wird, so hätte man noch die bedenkliche Frage zu stellen, welches Sein Gottes denn ein uneigentliches wäre? Dadurch würde das Unzureichende dieser Reflexionsterminologie ganz entblößt werden.

Christus ist, nach der weitern Auseinandersetzung, allen Menschen gleich vermöge der Stätigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stätige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins.

Nach jener Seite zu fällt er der Geschichte anheim und ist darin ebenso begreiflich, wie jeder andere Mensch; nach dieser aber ist er urbildlich ein durchaus neues, aus dem Kreise seiner Umgebung schlechthin nicht erklärbares Wesen, was eine eigenthümliche Thätigkeit und ausschließende Würde behauptet. Doch ist das Urbildliche in seiner Erscheinung nicht von dem Geschichtlichen, das Geschichtliche nicht von dem Urbildlichen zu trennen, sondern jedes ist immer mit dem anderen gesetzt.

Zuerſt wird ſeine Perſon, hierauf ſein Geſchäft entwickelt. In jener Hinſicht geht Schleiermacher's Hauptbeſtreben darauf, die kirchliche Lehre von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur und von der Communication der Idiome ganz aus der Dogmatik fortzuſchaffen und als etwas Antiquirtes der Dogmengeſchichte zu überliefern. Der 95ſte Paragraph drückt ſich zwar beſcheiden ſo aus, daß die kirchlichen Formeln von der Perſon Chriſti einer fortgeſetzten kritiſchen Behandlung bedürfen, aber die Erläuterungen enthalten bereits eine ganz poſitive Verwerfung der hieher gehörigen Dogmen. Statt Natur, φυσις, wie doch offenbar uralter Helleniſcher Sprachgebrauch, in dem Sinn von Weſen zu nehmen und zu erkennen, daß nach der Kirchenlehre das Weſen Gottes die Wahrheit des menſchlichen Weſens iſt, mäkelt Schleiermacher mit kleinlichen Grübeleien an dieſen, wie er meint, zum mindeſten höchſt unbequemen Ausdrücken; denn unter Natur verſtünden wir doch den Inbegriff des endlichen Seins oder im ethiſchen Sinne Jemandes Charakter u. dgl. m. Daß er hier überall ohne die Trinitätslehre auskommen will, rächt ſich bei ihm durch einen unaufhörlichen Anſtoß ſeines abſtracten Denkens, welches, wie in Gott ſelbſt, ſo auch hier den Unterſchied als Einheit und die Einheit als unterſchieden zu begreifen ſich hartnäckig weigert. Denn wenn er auch §. 96. lehrt, daß in Jeſu Chriſto die göttliche Natur und die menſchliche Natur zu Einer Perſon verknüpft waren, ſo heben doch die Erläuterungen des Paragraphen dieſen Satz wieder auf und wundern ſich vielmehr über eine ſo widerſpruchvolle Lehre. S. 55. „Ganz im Widerſpruch mit dem ſonſtigen Gebrauch, nach welchem dieſelbe Natur vielen Einzelweſen oder Perſonen eignet, ſoll hier Eine Perſon an zwei ganz verſchiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Perſon eine ſtetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen Inbegriff von Handlungsweiſen oder Geſetzen, wonach die Lebenszuſtände ſowohl wechſeln als in einem beſtimmten Kreislauf eingeſchloſſen ſind: wie ſoll die Lebenseinheit beſtehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, oder ohne daß ſie in einander verſchmelzen, indem die beiden Syſteme von

Handlungsweiſen und Geſetzen in dem Einen Leben auch wirklich Eines werden? wenn doch von einer Perſon, d. h. von einem in allen aufeinander folgenden Momenten gleichen Ich die Rede ſein ſoll." §. 97. beſtimmt, daß bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen die göttliche allein thätig oder ſich mittheilend und die menſchliche allein leidend und aufgenommen werdend, während des Vereintſeins beider aber auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinſchaftliche war. — Hauptſächlich ſucht er aber Chriſtum als eine ganz neue Schöpfung Gottes darzuſtellen, in welcher erſt wirklich das geſetzt ſei, was im erſten Menſchen geſetzt werden ſollte, weshalb nun Chriſtus auch als die Vollendung der Schöpfung erſcheint. Indem Schleiermacher hierbei die unſündliche Geburt Chriſti als einen unmittelbaren Act Gottes berührt, fällt es ihm doch ſelbſt auf, wie die innere Erfahrung ſeines Selbſtbewußtſeins zu ſolchen Aeußerungen über die Geſchichte eines Andern komme und er ſieht ſich S. 63. zu dem naiven Geſtändniß genöthigt, was auch §. 99. auf die Thatſachen der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti anwendbar iſt, zu ſagen: „Für unſere Aufgabe aber ſcheint die Beſchreibung des erſten Anfanges, weil wir von demſelben gar nicht unmittelbar afficirt werden, ein überverdienſtliches Werk zu ſein, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich iſt, beſſer unterbliebe." Da Schleiermacher dem Menſchen an und für ſich die Ebenbildlichkeit mit Gott abſpricht, da er ferner Chriſtum nicht als Gott den Sohn anerkennt, ſondern in ihm nur den Superlativ des Menſchlichen, einen von Gott zur Erlöſung der Menſchen eigends qualificirten Menſchen, eine κτισις νεα erblickt, ſo iſt die Folge, daß in ſeiner Darſtellung weder der Bruch des Menſchen ſo tief, noch die Einheit Gottes mit Chriſto ſo innig iſt, als die Kirche lehrt. Weil er jedoch Chriſtum nicht wie uns von Gott nur abhängig machen will, ſo bleibt ihm nichts übrig, als ihn §. 98. von allen anderen Menſchen durch ſeine weſentliche Unſündlichkeit und ſchlechthinige Vollkommenheit zu unterſcheiden, Bezeichnungen, welche die ſtätige Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins als das eigentliche Sein Gottes näher angeben ſollen, aber völlig matt

und kraftlos in dieser Verbindung erscheinen. Schleiermacher glaubt durch Beiseitsetzung der kirchlichen Lehre vom Logos in seiner Christologie alles Doketische vermieden zu haben, wir aber, wie wir schon andeuteten, können uns nicht erwehren, gerade seine Auffassung von einem doketischen Anstrich gefärbt zu finden, weil er eben durch jenes wunderbare Sein Gottes in Christo ihn von allen anderen Menschen *specifisch* aussondert und ihn, nach Kantischer Weise, für sie zu einem Ideal macht. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenseitigen Entäußerung besser verstanden, so würde er nicht in dieser Beziehung eine so gequälte Entwicklung für seine Christologie haben ersinnen müssen, worin jeder Impuls der niederen Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtsein sich verflüchtiget und umgekehrt jeder Moment des Gottesbewußtseins mit einem Besitzergreifen der sinnlichen Functionen endigt; wo die subjective Gleichheit des Gottesbewußtseins eine starre Regungslosigkeit erzeugt und im Grunde die Freiheit vernichtet. Denn nach Schleiermacher (siehe besonders S. 40 ff.) mußte Christus in allen Momenten, auch seiner Entwicklungsperiode, frei sein von Allem, wodurch das Entstehen der Sünde in den einzelnen Menschen bedingt ist, weil Zweifel und Kampf in ihm jenes sich selbst gleiche Bewußtsein Gottes in ihm aufgehoben und ihn mit uns in eine Reihe gestellt hätte. Darnach wäre Christus vom Guten und Wahren *abhängig* gewesen und nicht, wie die Schrift lehrt, in Allem versucht worden gleich wie wir; darnach fiele auch die Ermuthigung für uns weg, welche wir gerade daher schöpfen, daß Christus uns in Allem gleich gewesen (d. h. auch in der Möglichkeit zu sündigen), die Sünde selbst ausgenommen; darnach bedürfte die evangelische Ueberlieferung der Kirche großer Berichtigungen: die Versuchungsgeschichte drückt dann nicht aus, daß Christus in sich selbst die Qual der menschlichen Freiheit in ihrer Uebergangsfähigkeit zum Bösen empfunden habe, auch gegen Gott zur Verwirklichung desselben sich bestimmen zu können; die Worte unseres Kirchengebetes: führe uns nicht in Versuchung: hat Christus dann *nur für uns* gesprochen, sich selbst aber davon ausgenommen; daß in der Nacht des Verrathes

ihn

ihn ein Zagen überfiel und er in ihr einen Kampf bestand, von dem Lukas sagt, daß sein Schweiß wie Blutstropfen zur Erde gefallen sei — ist dann wahrscheinlich Uebertreibung der mythischen Tradition, so wie, daß am Kreuze noch die Empfindung der Möglichkeit, von Gott verlassen zu sein, höchst schmerzlich in ihm ausbrach u. s. f. Alles dies dürfte nach Schleiermacher in Christo, genau genommen, nicht vorkommen, weil unstreitig in diesen Momenten jene abstracte Identität des Gottesbewußtseins nicht da ist, welche er von ihm postulirt. Schleiermacher hat über alle diese Puncte viel bessere, tiefere Predigten gegeben, als nach unserem Bedünken seine dogmatische Erörterung eben derselben ausgefallen ist. Es soll einmal keine solche den Unterschied in sich aufhebende Identität der göttlichen und menschlichen Natur geben, wie die Kirche lehrt, weil es unmöglich, daß, nach S. 84., die göttlichen Eigenschaften, wie Allmacht und Allwissenheit, an uns übergehen, oder umgekehrt menschliche Eigenschaften in Gott gesetzt werden, weil diese eine Leidensfähigkeit in ihm bedingen würden. „Benennungen aber, welche auf eine so bestimmte und unzweideutige Weise, wie das spätere „Gottmensch" die Einheit des Göttlichen und Menschlichen aussprächen, kommen in der Schrift nicht vor, sondern alle hieher zu ziehenden Prädicate sind mehr oder weniger schwankend. So ist auch was göttliche Eigenschaften betrifft natürlich, daß da von Christo doch immer als von einem Menschen die Rede ist (welcher sich aber, fügen wir zwischenein, zu sagen erlaubt, daß er Eines sei mit dem Vater, daß Alles, was des Vaters sei, auch ihm gehöre, daß er eben die Werke thue, die er den Vater thun sehe; ein Mensch, dem der Vater die Macht über Alles gegeben hat und der Allen, die an ihn glauben, das ewige Leben zu geben verspricht; ein Mensch, welcher sich der Herrlichkeit rühmt, die er bei Gott vor dem Sein der Welt hatte u. s. w.) ihm nur solche beigelegt werden, die erhöhtes menschliches aussagen, so daß es ein leichtes ist (was wird die Kirche bei der Gelegenheit noch über ihr Mißverständniß der Schrift Alles zu erfahren haben!), sie nur für sehr erlaubte hyperbolische Ausdrücke zu erklä-

ren u. ſ. w. S. p. 101 ff. denn es geht noch weiter in dieſem Tone fort.

Wenn wir unſern Unwillen über die theologiſch ſeichte und philologiſch kleinliche Manier nicht haben unterdrücken können, mit welcher Schleiermacher in dem Lehrſtück von der Perſon Chriſti das Hauptdogma unſeres chriſtlichen Glaubens von der Menſchwerdung Gottes zu untergraben und auf ein unglückſeliges Zwitterthum von Göttlichkeit und Menſchlichkeit zu reduciren bemüht iſt, ſo müſſen wir dagegen die Expoſition des zweiten Lehrſtückes, von dem Geſchäft Chriſti, als ganz vortrefflich rühmen, in welches Lob wir das zweite Hauptſtück: von der Art, wie ſich die Gemeinſchaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlöſers in der einzelnen Seele ausdrückt, ſogleich mit einſchließen wollen. Kommt gleich auch hier manches von der kirchlichen Lehre Abweichende vor, beſonders die Entwicklung der ganzen Heilsordnung als unabhängig von der Thätigkeit des heiligen Geiſtes, ſo ſcheinen uns doch gerade dieſe Abſchnitte der Dogmatik darum am gelungenſten, weil in ihnen die Wirkſamkeit Chriſti auf eine iſolirt ihm gegenübergeſtellte Subjectivität mit einer entſprechenden pſychologiſchen Zartheit und Empfindlichkeit geſchildert iſt.

Allein ſo wie Schleiermacher im folgenden Abſchnitt, in der Lehre von der Kirche oder von der Beſchaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlöſung die Sphäre des Selbſtbewußtſeins und ſeiner inneren Erfahrung verläßt und auf den Boden des objectiven Geiſtes hinübertritt, ſo iſt das Mangelhafte ſeines ſubjectiven Standpunctes ſogleich wieder im höchſten Grade fühlbar. Schon daß die Kirche nur im Verhältniß zur Welt, nicht aber in ihrem ewigen Begriff genommen wird, iſt ſtörend; aber völlig gegen die Anſicht der Kirche iſt, wenn ihr Princip, der heilige Geiſt, nicht als die dritte Perſon der Trinität aufgefaßt wird. Zwar bemerkt Schleiermacher S. 269. ausdrücklich, daß die Gemeinſchaft der Kirche als einer moraliſchen Perſon daſſelbe bei ihm ſein ſolle, was die Schrift den Geiſt Gottes und die Kirche die dritte Perſon der Gottheit nenne; allein er ſelbſt ſieht ſich doch gedrungen, ſogleich hinzuzufügen:

„daß wir es jedoch mit diesem letzten hier nicht zu thun haben, versteht sich aus der Anordnung des Ganzen von selbst.“ Und so lehrt er nun auch über die Entstehung der Kirche, §. 115., daß sie sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken bilde. Der heilige Geist ist nach Schleiermacher die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Jeder Wiedergeborene ist des heiligen Geistes theilhaftig, so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo gibt ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt. Die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers und jeder einzelne Wiedergeborene ist ein ergänzender Bestandtheil dieser Gemeinschaft. — Indem aber der Geist als eine solche formelle Identität zwar Substanz, aber nicht Subject, nicht das einfache Sélbst der Kirche ist, in dessen absoluter Gewißheit alle Einzelnen ruhen, sondern indem er nur eine Gemeinsamkeit der Einzelnen ausdrückt, welche als Wiedergeborene ihn durch ihre Gemeinschaft mit Christus mitgetheilt empfangen haben und von ihm zum Gnadenstand der Heiligung sich erwählt wissen, hat Schleiermacher auch den Begriff des göttlichen Geistes nicht erreicht. Er sucht ihn durch die Analogieen vom Geist eines Volkes und vom Geist der Menschheit zu verdeutlichen, statt daß er gerade hier hätte zeigen können, wie der Geist der Kirche als der göttliche selbst in den Geistern der verschiedenen Völker sich manifestirt und die ewige Wahrheit des menschlichen Geistes ausmacht, welche für diesen als ein einzelnes Selbstbewußtsein in Christus offenbar wurde. Daher wird nun auch die Kirche bei ihm zu einer bloßen Copie ihres Urbildes, welches Abbild nicht in sich das Maaß seines Wesens besitzt, sondern, weil es durch das Zusammentreten der Einzelnen entsteht, immer nur ein Aggregat bleibt, obwohl Schleiermacher seine Darstellung von diesem Vorwurf frei halten möchte und an mehren Stellen den Begriff der Kirche als einer

nur collectiven Einheit selbst bekämpft. Doch hiervon ist bereits oben bei der Kritik der Reden über die Religion gehandelt.

Das zweite Hauptstück von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche, die zweite das Wandelbare auseinandersetzt, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt. Die Kirche, als die vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen, ist nämlich ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, in sofern erstlich das Zeugniß von Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; zweitens in sofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christus auf derselben Anordnung Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendmahl; endlich in sofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und des Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu. In diesem Abschnitt dürfte wohl das erste Lehrstück von der heiligen Schrift das am gründlichsten und scharfsinnigsten durchgearbeitete sein und besonders könnte von §. 128. gesagt werden, daß er für die Begründung des Satzes, daß das Ansehen der heiligen Schrift nicht den Glauben an Christum begründen könne, vielmehr dieser schon vorausgesetzt werden müsse, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen, — alle Feinheiten in sich gesogen habe, welche Lessing einst im Streit gegen Göze für die Unabhängigkeit des Geistes vom Buchstaben, des Glaubens von der Gelehrsamkeit so erfolgreich geltend machte. Diese Entwicklung wird wie ein Sauerteig unsere ganze Exegese als eine nothwendige Krisis durchdringen und den Begriff der Inspiration aus seiner bisher so oft hermetisch verschlossenen Begrifflosigkeit zu vernünftiger Verständlichkeit befreien müssen. Die biblischen Schriften sind nicht durch einen Magismus, sondern durch die intensivste uns vollkommen verständliche Thätigkeit des Geistes entstanden. Und eben so

vermögen wir uns auch die Bildung des Kanons als eines hiſtoriſchen Products der ſich entwickelnden Kirche vollkommen klar zu machen. Gerade die Allmäligkeit in der Bildung der Bibel und das damit zuſammenhängende Widerſpruchvolle in ihr iſt ein ſo großer Vorzug derſelben vor anderen Religionsurkunden, z. B. dem Koran, und ein Beweis, daß auch hier das Chriſtenthum über dem Göttlichen nicht das Menſchliche vergeſſen hat. In Bezug auf das alte Teſtament, §. 132., geht Schleiermacher aber ſo weit, daß er ihm die normale Dignität und die Eingebung der Neuteſtamentiſchen Schriften abſpricht und als Grund für ſeine Aufnahme in unſere Bibel theils nur die Berufung der Neuteſtamentiſchen Schriften auf die Altteſtamentiſchen, theils den geſchichtlichen Zuſammenhang des chriſtlichen Gottesdienſtes mit der Jüdiſchen Synagoge anführt. Sollte aber der Grund, weshalb wir Chriſten das Alte Teſtament mit dem Neuen immer zuſammengefaßt haben, wirklich nur ein ſo äußerlicher ſein? Sollte nur die anfängliche Beſchaffenheit unſeres Cultus, ſein erſter Hervorgang aus dem Jüdiſchen, und weiterhin das Bedürfniß der hiſtoriſchen Erklärung des Neuen Teſtamentes das Band dieſer Schriften ſein? Iſt nicht auch ein innerer Zuſammenhang derſelben da, eine innere, gegenſeitige Ergänzung, welche auch für uns Chriſten das regſte Intereſſe an dem Alten Teſtament aufrecht hält, unabhängig von aller Hiſtorie, Philologie und Einrichtung des Cultus? Zwar ſind wir gar nicht mit denen einverſtanden, welche über dem Studium des Alten Teſtamentes ihr Chriſtenthum einbüßen, welche, ſtatt an das Mark der Sache ſich zu halten, mit aufgeregter Phantaſie in die grenzenlos zu ſteigernden Combinationen des Typologiſchen ſich verlieren und nicht blos ſelbſt wieder zu Juden, zu furchtſamen Knechten des alleingewaltigen Herrn werden, ſondern ihre Jüdiſche Theologie auch Anderen mit fanatiſchem Eifer als die allein chriſtliche aufdringen wollen; allein deswegen, daß wir nicht Juden, ſondern Chriſten ſind, die Bücher des A. T. ganz aus unſerer Bibel zu verdrängen oder ſie, nach Schleiermachers Vorſchlag zu einem bloßen Anhang zu machen (etwa wie an manche Bibeln die Schilderung von Jeruſalems Zerſtörung durch die Römer

angehängt ist), scheint uns ein Mißkennen der Idee der Religion zu sein. Denn obwohl die Religion selbst von der Bibel frei ist, so hat sie doch als Kirche in ihr das Zeugniß von der Existenz der Religion. Da nun das Christenthum seine absolute Wahrheit auch negativ in der Aufhebung aller Religionen beweis't, so ist es höchst lehrreich, die Gestalten der Religion vor dem Christenthum zu erkennen, denn jede derselben enthält ein bestimmtes Moment aus der Totalität der Religion, also auch aus der Totalität der religiösen Stimmungen u. s. f. Und das geschieht durch das Alte Testament, in welchem wir nicht blos den reinen Monotheismus, vielmehr auch dessen Gegensatz, den Polytheismus, erblicken. Diese Darstellung der Religion in der Totalität ihrer Erscheinung würde unsere Bibel ohne das A. T. nicht darbieten, wogegen sie jetzt auf eine fast organische Weise vom Anfang bis zum Ende der Welt, von der Einheit Gottes mit dem Menschen zur Entzweiung des Menschen mit ihm und nach Entwicklung aller Versuche, welche der Mensch zur Wiedergewinnung der Einheit macht, zur Versöhnung des Menschen mit Gott durch Gott selbst Schritt vor Schritt fortgeht. Dies innere Verhältniß des Gesetzes zur Gnade, des Monotheismus zur christlichen Trinität, der Furcht als dem Anfang der Weisheit, zur Liebe als dem Ende der Weisheit, dies von der Idee constituirte Ineinandergreifen des A. und N. T. macht ihre Trennung unmöglich; nicht aber ist durch diese Identität die Erkenntniß ihres Unterschiedes für uns unmöglich gemacht, als wenn wir Jüdisches mit Christlichem verwechseln müßten, sondern wenn wir das N. T. im Lichte des A. erblicken und so seine Bedeutung vollkommen würdigen können, so vermögen wir auch das A. T. im Lichte des N. zu sehen und den Mangel einer solchen Religionsgestaltung zu begreifen.

Die zweite Hälfte des Hauptstückes vom Bestehen der Kirche entwickelt das Wandelbare, was ihr vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt zukommt. Diese Auseinandersetzung zeichnet sich durch eine lobenswerthe Dialektik aus. Schleiermacher zeigt, wie die Mehrheit der sichtbaren Kirche die Einheit der unsichtbaren nicht vernichtet; wie keine Trennung der sichtbaren

Kirche eine absolut fixe, sondern nur eine vorübergehende ist; wie aller Irrthum der Kirche fort und fort die berichtigende Kraft der Wahrheit hervorlockt, welche seinen Trug wieder aufhebt; — er zeigt also, daß die Einheit und Wahrheit der Kirche, d. h. ihre Unsichtbarkeit, in der Getheiltheit und im Irrthum der sichtbaren Kirche sich verwirklicht.

Aber das folgende Hauptstück, von der Vollendung der Kirche, beschneidet dieser Wirklichkeit die Flügel wieder so sehr, daß man ihr fast gram werden sollte, denn gleich §. 157. heißt es: „Da die Kirche in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: so hat die Darstellung ihres vollendeten Zustandes unmittelbar nur den Nutzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen." Hier fällt Schleiermacher in die Approximationstheorie zurück. Die Kirche soll sein, was sie nicht ist. Ihre Realität, gegen ihren Begriff gehalten, ist nur eine provisorische. Da nun aber die Kirche doch das bestimmte Dasein der Religion ist, so fällt das Ungenügende ihres Zustandes auch auf diese zurück. Wie langweilig, muß man gestehen, ist doch das religiöse Leben, wie weit steht es dem weltlichen nach! Dies gibt wirklichen Genuß, verspricht nicht blos, ihn nach und nach, man weiß nicht wo, wie und wann zu geben. Aber das Dasein der Kirche ist ihrer Idee immer inadäquat. Heißt das etwas Anderes, als: sie ist nicht Kirche? Und dann, wie unklug ist doch Gott, für die Vollendung seiner Kirche, in deren Cultur nach §. 164., alle seine Sorge sich concentrirt, sich so durch die übrige Organisation der Welt die Hände zu binden, denn die Menschen werden immer — zum wenigsten ist es wahrscheinlich — sie werden immer als Kinder, also als geistig Unmündige, in denen die Fürsichthätigkeit des Fleisches der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Sünde zeugend voraneilt, geboren werden, nicht, wie vielleicht der erste Adam, sich leiblich und geistig fertig im Grase finden, oder, wie Jesus, von Gott mit einem potenzirten Gottesbewußtsein, vom ersten Augenblick an, versehen werden. Wollte man also auch annehmen, daß einst (!) alle zugleichlebenden zur Vernunft gelangten Menschen Christen wären, so würden doch die kleinen

Kinder trotz der Taufe noch keine Christen sein, sondern für sie bedürfte es immer von Neuem der Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung und deswegen kann die Kirche nie vollendet sein.

Ferner soll in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten sein und hieraus (dieser Grund scheint uns sehr künstlich) den Christen die Tendenz entstehen, den Zustand nach dem Tode sich vorzustellen. Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht könne beigelegt werden. Diese Meinung würde Schleiermacher nicht haben, wenn er die dialektische Natur der Idee fester gehalten hätte, durch welche sie die Gegensätze, welche sie in sich erzeugt, auch durch sich selbst überwindet; die Vielheit durch die Einheit, den Irrthum durch die Wahrheit, das Unheilige durch das Heilige. Statt also zu erkennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee d. h. die Verendlichung der Idee selbst, aus der erscheinenden Welt in ein undurchschauetes und zweifelhaftes Jenseits nur eine Abstraction unseres Bewußtseins ist, geht Schleiermacher halb und halb auf dieselbe ein und stellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf, als ein Sein, welches sich zwar verwirklichen sollte, was aber die Entwicklung seiner Wirklichkeit nie erreicht, sie vielmehr in eine unabsehbare Weite der Zukunft zu verfolgen hat; wie wünschenswerth es sei, wie sehr Gott und den Menschen darum zu thun sei, immer bleibt das Dasein der Kirche ihrem Begriff unangemessen. Allein die Sache ist auch wirklich schwierig und gehört zu den Puncten, auf welchen das verständige Denken mit dem vorstellenden Bewußtsein in den härtesten Zwist geräth; ähnlich wie bei der Zeugung Christi durch den heiligen Geist, bei der Himmelfahrt Christi, bei den Engeln u. s. w. Das Vorstellen will die sinnliche, in Raum und Zeit auseinandergefaltete Färbung nicht wissen; das Denken, hinstrebend zur

Allgemeinheit und Nothwendigkeit, will, wenn es keinen allgemeinen an und für ſich nothwendigen Inhalt daraus epitomiren kann, nichts von dem anſprechenden Schein der Vorſtellungen wiſſen und verweis't ſie in das Gebiet der Phantaſie und Kunſt. Bei der Eschatologie findet ſich die Dogmatik am lebhafteſten in dieſen Conflict verſetzt, weil ſie weſentliche Beſtimmungen des Geiſtes als noch nicht exiſtirend behandeln ſoll, und doch als Wiſſenſchaft den Standpunct nicht aufgeben kann, daß alles dem Geiſt Weſentliche oder Alles, wodurch er eben Geiſt iſt, immer und darum auch jetzt ſchon exiſtiren müſſe. Es muß das Intereſſe des Geiſtes ſein, ſich in ſeinem Weſen von der Zeit unabhängig zu machen; die Eschatologie wird daher im Glanz des Colorits ihrer Vorſtellungen durch das ätzende Gas des immateriellen Denkens abſolut abgeſchwächt. Die Auffaſſung der Eschatologie, welche vom Princip eines abſtracten Denkens ausgeht, verhält ſich jedoch nur negativ und verwirft, wie ſie nicht anders kann, mehr oder weniger aufrichtig Alles, was die Kirche von der Wiederkunft Chriſti, dem jüngſten Gericht u. ſ. w. lehrt. — Schleiermacher verwirft dieſe Dogmen nicht geradezu, weiß aber das Bewußtſein darüber irre zu machen, wie es denn eigentlich mit ihnen beſchaffen ſei. So wirft er nun Hiſtoriſches und Speculatives durcheinander, die Reden Chriſti, die Erwartungen der Apoſtel, frühere Anſichten der Juden, ſpätere Lehren der chriſtlichen Kirche, pſychologiſche Vermuthungen, z. B. daß unſere Erinnerungen von den Organen deſſelben Leibes abhängig ſeien, daß die Seelen der Weiber auch im künftigen Leben doch wohl anders organiſirt ſein dürften, als die der Männer und Aehnliches, was aufzuführen zu weitläuftig ſein möchte. Hätte er ſich doch ſtatt deſſen mehr auf den poſitiven und allgemeinen Gehalt dieſer Vorſtellungen eingelaſſen und zu rechtfertigen geſucht, welche Gedanken die Kirche in ihnen niedergelegt hat. Indem ich dieſe Worte niederſchreibe, höre ich ſchon mit einer gewiſſen Verdrießlichkeit den Einwurf machen, wie dieſe Rechtfertigung der dogmatiſchen Vorſtellungen durch den Begriff ein ganz leeres Kunſtſtück der Hegel'ſchen Dialektik ſei, vermöge welcher am Ende doch ganz andere Dinge herausgebracht würden, als in der kirchlichen Lehre enthal-

ten seien; daher sei dies ein rein illusorisches Verfahren; zwar sähe es ganz so aus, als bliebe man bei dem Glauben der Kirche, im Grunde aber laure der Hegel'sche Pantheismus dahinter, der den Schein der Orthodoxie nur wegen der ungemeinen Nützlichkeit für kirchliche und politische Legitimität als Ueberwurf geschickt und klug um sich thue. Denn wäre der Begriff der Unsterblichkeit an sich der, daß der Mensch nach Marheineke mit dem göttlichen Geist sich versöhnt wisse und dem gemäß lebe — wo sei da eine sichere Spur vom Fortleben der eigenthümlichen Persönlichkeit nach dem Tode? Ferner, wenn die Wiederkunft Christi zum Gericht darin bestehen soll, daß jeder Christ seines Verhaltens zu ihm, dem Gottmenschen, sich selbst bewußt wird und durch seine Anschauung sich entweder erhoben oder niedergeworfen fühlt — wo bleibe da eine Erscheinung Christi auf dem Thron der Wolken, umkränzt von den Schaaren der Auserwählten und der Engel? Und hiemit zusammenhängend sei denn auch des Fleisches Auferstehung (wie doch selbst von den Muhamedanern geglaubt werde) nicht so zu verstehen, daß wirklich jeder Mensch denselbigen Leib wieder bekomme, den er einst vor seinem Tode hatte, sondern so, daß durch die geistige Wiedergeburt des Menschen hier schon ein anderes Verhältniß desselben zu seiner Natürlichkeit überhaupt eintrete, wie der Apostel Paulus von einem Absterben des alten und Auferstehen des neuen Menschen und wie Christus davon spricht, daß, welcher das Leben um seinetwillen verliere, es gewinnen werde? Endlich die Scheidung aller Geister in gute und böse, selige und verdammte, sei dann nicht abhängig von einem besonderen, in einer bestimmten Frist sich offenbarenden richterlichen Act Christi, sondern laufe darauf hinaus, daß jeder Geist hier schon durch die qualitative Bestimmtheit seines freigelassenen Thuns, ob es gut oder böse, dem Himmel oder der Hölle verfalle? Also sei auch offenbar in dieser Theorie das Gute dem Himmel, das Böse der Hölle gleichgesetzt und nicht erst künftig einmal würden die Schaafe von den Böcken getrennt werden, um entweder einzugehen in ihres Herrn Freude, oder an den dunkeln Ort geworfen zu werden, wo Heulen sein wird und Zähnklappen? Mit Einem Wort, Alles, was man als ein der Gegenwart Jenseitiges, als ein Zukünftiges vorstelle, höre, als

ein ewiges Moment der Idee erfaßt, ſchlechthin auf, eine ſolche unbeſtimmte Ferne zu beſitzen und trete in die unmittelbare Gegenwart des Lebens ein. Daß eine Erſcheinung Chriſti in den Wolken des Himmels, daß Poſaunenſchall, der zum Gerichte ruft, daß ein Hervorgehen der Todten aus ihren Gräbern, daß die Trennung der Guten und Böſen in eine verſchiedene Localität, Vorſtellungen ſind, das wird ſo leicht Niemand leugnen. Haben ſie aber auch Realität? Iſt in der Vorſtellung an ſich ein unzerſtörbarer Gedanke, ſo daß die Kritik der Vorſtellung, ihre rationale Exegeſe, nur die Pſyche des Begriffs frei macht, der ſich in ihre Form hüllen mußte, um der Durchſchnittsbildung der Intelligenz, die auf dem Standpunct des Vorſtellens ſteht, zugänglich und geläufig zu werden, ſo daß zwiſchen den Gedanken und Vorſtellungen eine ſymboliſche Homogeneität ſtattfindet? Laſſen ſich alſo in ihnen Gedanken finden, welche abſolute Beſtimmungen der Idee ſind? Schleiermacher hüllt dieſe Beantwortung in tauſend kleine Bedenklichkeiten ein, ſo daß man wirklich nicht recht dahinter kommen kann, was ſeine eigentliche Herzensmeinung angeht. Wir bemerken, unbekümmert um jenen faden Vorwurf, Hegel'ſche Philoſopheme mit einem Geſpinnſt orthodoxer Dogmen zu verkleiden, zu dem ſchon Geſagten nur noch dies, daß, wenn die Verwirklichung jener Vorſtellungen, deren Mittelpunct unſtreitig die Kritik des Guten und Böſen iſt, von der Zeit abhängig wäre, des Geiſtes eigene Unendlichkeit von ihm entäußert und abſolut an die Erſcheinung gebunden wäre, wogegen Chriſtus ſo deutlich ſagt: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben und wer nicht an mich glaubt, der iſt ſchon gerichtet. Beſteht denn nicht die ſtete Bewegung des Geiſtes in der Auflöſung des Scheines, als ob Zeit und Raum, als ob die Natur eine Macht über den Geiſt wäre, beſteht ſie nicht in einem ſtrengen Scheiden des Böſen vom Guten, in einer Vernichtung von jenem und Beſtätigung von dieſem? Sollten wir dieſe Beſtimmungen des Geiſtes mit vollem Ernſt in die Zukunft verlegen, ſollten wir ihre Realität von unſerm Bewußtſein ausſchließen, was wäre der Inhalt unſerer Geſchichte? Müßten wir uns nicht beſtändig von der Erde wegſehnen und nur mit halben Sinnen auf ihr verweilen, da die Nothwendigkeit unſe-

res Geistes ihrer Wirklichkeit entbehren würde? Eine widrige Ohnmacht, wodurch das Leben überlästig werden würde.

Was Schleiermacher im dritten Abschnitt dieses zweiten Theiles von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen, von der Liebe und Weisheit und davon sagt, daß die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche Gegenstand der göttlichen Weltregierung sei, wollen wir uns gern gefallen lassen und beiläufig nur die Auffassung des Weltganzen als eines Kunstwerkes, so wie Gottes, als eines Künstlers als etwas geziert tadeln. Wie auf Schleiermachers Darstellung der Kirche das Fichtesche Naturrecht, so mag auf diese Fassung seine Berührung mit der Schlegelschen Aesthetik eingewirkt haben, die sich in diesem Punct mit Leibnitzischen Ideen, welche bei Schleiermacher so oft vorschlagen, recht wohl vertrug. — Desto mehr Einspruch hätten wir gegen den Schluß des Ganzen zu thun, in welchem Schleiermacher seine Auffassung der göttlichen Trinität darlegt. Schon daß er für Dreieinigkeit Dreiheit sagt und damit das nur numerische Verhalten andeutet, könnte zum Tadel reizen; ferner könnte man sich darüber wundern, daß er es wunderbar finde (S. 590.), wie gerade das Dogma von der Trinität sich seit seiner ersten Stabilität so sehr gleich geblieben sei, man könnte ihm außerdem nachweisen, wie die Identität, welche er S. 581. zwischen seiner combinatorischen Zusammenfassung mehrer Aussagen des christlichen Selbstbewußtseins und zwischen der kirchlichen Trinitätslehre herauszuklauben sucht, nur eine scheinbare sei und deshalb besonders den §. 171. selbst gegen ihn anführen, welcher so lautet: „Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den anderen gleich; wir vermögen aber weder das eine, noch das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen oder umgekehrt;“ wir könnten Schleiermacher die S. 588. geäußerte Erwartung, daß das Dogma von der Trinität durch eine neue auf die ersten Anfänge zurückgehende Bearbeitung eine ganz andere Gestaltung empfangen werde, zu widerlegen suchen u. s. w.,

allein wir glauben im Lauf unſerer Beurtheilung die wichtigſten Puncte dieſes Dogma's in Bezug auf Schleiermachers Glaubenslehre bereits berührt zu haben und wegen des Begriffs der Trinität ſelbſt ihn auf die Lehre der Kirche zurückweiſen zu können, denn eine Verweiſung auf die Expoſitionen berühmter Kirchenlehrer oder gar eine Auseinanderſetzung des Recenſenten hierüber würde Schleiermacher nach dem alle Speculation bei Seite ſchiebenden Zuſatz zu §. 170. nicht anerkennen; obſchon er ſelbſt die Trinität verwirft, nicht, weil er ſie nicht glauben, ſondern weil er ſie nicht denken kann, gerade umgekehrt wie Anſelmus, aus welchem er das credo, ut intelligam als epigrammatiſche Bezeichnung ſeines Standpunctes zwar zum Motto genommen hat, ſeine Entwicklung der Trinität aber, S. 580., auf ſich beruhen läßt. Die Hauptſache wäre, Schleiermacher zu zeigen, daß er den Begriff des Geiſtes zwar erſtrebt, aber nicht erreicht hat. Er iſt immer in die eine oder andere Seite dieſes Begriffs zurückgefallen, ohne ſie in ihrer Wahrheit, in ihrer concreten Identität zuſammen zu begreifen. In der Theologie verfällt er dem Moment der Allgemeinheit, der Subſtantialität, alſo dem Spinozismus; in der Chriſtologie verfällt er der Einzelheit, der Subjectivität, alſo dem Fichtianismus. In der Lehre vom Geiſt als dem Princip der Kirche (wodurch Sohn und Vater erſt ihre volle Beleuchtung empfangen) bringt er es daher einerſeits nur zu einer Gemeinſamkeit der Individuen, die er Geiſt nennt, andererſeits zu einem pſychologiſchen Einfluß von der Vorſtellung der Perſönlichkeit Chriſti, die er Wiedergeburt nennt. Conſequent muß ihm alſo die Trinität ein bloßes Aggregat von Beſtimmungen ſein, ein Product des reflectirenden Verſtandes, der ſich durch ſich ſelbſt widerlegen mußte.

Statt einer ſolchen fruchtloſen Polemik wollen wir ſchließlich die Hauptmomente der ganzen Schleiermacher'ſchen Anſicht noch einmal zuſammenſtellen. 1) Alle Erkenntniß der Religion geht von der Beobachtung unſeres Gefühles aus. Gott kann daher von uns nicht als Subject an und für ſich betrachtet werden, denn in unſerer Selbſterfahrung haben wir direct nur mit uns,

mit Gott aber nur indirect zu thun. Finden wir nun in uns Momente, welche wir nicht von uns und dem Endlichen überhaupt unmittelbar ableiten können, so müssen wir diese als Wirkungen eines Wesens setzen, welches selbst von dem Endlichen nicht afficirt wird. Den eigenthümlichen Inhalt solcher Erregungen können wir der allgemeinen göttlichen Ursächlichkeit als eine ihrer Eigenschaften beilegen, müssen aber dabei erwägen, daß nur für uns das Prädicat etwas besonderes ausdrückt, nicht für Gott, der, über allen Gegensatz hinaus, das allein sich selbst bestimmende, ewige, allmächtige, allgegenwärtige und allwissende Wesen ist, welches die Welt erschafft und sie schlechthin bestimmt. — 2) Gott ist unendlich, die Welt aber endlich. Der Mensch als ein Theil der Welt ist endlich und weiß um diese Endlichkeit im Gegensatz zur göttlichen Unendlichkeit. Daher fühlt er sich abhängig von Gott und muß sich die Aufgabe stellen, das Gefühl seiner eigenen Nichtigkeit in Beziehung auf Gottes absolute Macht beständig wach in sich zu halten. Da er nun ein Theil der Welt, also unmittelbar mit ihr verbunden ist, so muß er, will er sich zur religiösen Virtuosität ausbilden, sein Weltbewußtsein unaufhörlich in sein Gottesbewußtsein verflüchtigen. Dies würde aber ohne das Gefühl der Endlichkeit gar nicht sein, weshalb dem Menschen die Welt das Mittel zur Realisirung der Religion wird, indem er, von ihr abstrahirend, zum Bewußtsein von Gott sich erhebt. Ohne ein solches Negiren ist er sündlich, aber durch dasselbe nähert er sich Gott. — 3) Nothwendig schwankt also der Mensch zwischen einem Vertiefen in das Endliche und Unendliche hin und her. Da er aber von Gott sich absolut abhängig fühlen soll, so schafft Gott einen Menschen, der sich Gottes in allen Momenten seines Lebens auf gleiche Weise bewußt ist. Dieser wunderbare Mensch, mit welchem die Schöpfung der Welt erst wahrhaft beschlossen und aller Widerspruch in ihr gelöst ist, theilt den anderen Menschen sein Bewußtsein mit. Freilich ist er specifisch ein ganz anderer als sie, aber nichts desto weniger, da er auch Mensch war, geht seine Unsündlichkeit und Vollkommenheit auf sie über. Alle, welche so glücklich sind, daß ihre Stellung in der Welt sie zur Aufnahme jener Mittheilung fördert, werden durch größere Reinheit

und Stätigkeit ihres Gottesbewußtſeins vollkommner und unſündlicher. Da ſie ihren Zuſtand von Einem und demſelben ableiten, ſo befinden ſie ſich in einer gewiſſen Einheit unter einander, welche man ihren Geiſt nennen kann. Der Complexus aller Einzelnen, welche auf dieſe Weiſe ein gekräftigtes Gottesbewußtſein erlangen, iſt die Kirche. Aber wenn auch dieſe Menſchen durch Chriſti Vermittelung immer mehr in eine unmittelbare Abhängigkeit von Gott treten, ſo bleiben ſie doch immer Menſchen. So unſündlich, vollkommen und ſelig wie jener Einzige, in welchem das Gottesbewußtſein ſo ununterbrochen und ſo intenſiv war, daß man es eigentliches Sein Gottes in ihm nennen kann, ſo werden ſie nie, weshalb nur ein allmäliges Annahen zu dem vorgeſteckten Ziele übrig bleibt. Die höchſte Aufgabe, der Zweck alles Lebens wird zum Ideal, in deſſen Begriff die Wirklichkeit nie aufgeht. Wir können unſern mannigfachen Zweifel hierüber nicht löſen und müſſen uns mit der Hoffnung tröſten, daß Gottes Weisheit ſeiner Liebe ſchon werde genugzuthun wiſſen. Die göttliche Dreieinigkeit heißt beſſer Dreiheit, weil nur einige Hauptpuncte des Glaubens in dieſem Dogma von unſerm Verſtande äußerlich zuſammengefaßt werden. Denn Chriſtus war ja mit einem ſo kräftigen Gottesbewußtſein von Gott begabt, daß wir uns genöthigt ſahen, ihm ein eigentliches Sein Gottes in ihm zuzuſchreiben und diejenigen, welche durch die Predigt von dem Eindruck ſeiner Perſönlichkeit ergriffen werden, finden ſich in ihrem Abhängigkeitsgefühl doch eben durch ihn geſteigert, weswegen dieſe Identität der göttliche Geiſt genannt werden kann, wie wir immer zu thun pflegen, wo bei Mehren im Denken und Handeln etwas Gemeinſames erſcheint. In ſofern alſo iſt der Geiſt der Kirche nicht uneigentlich, ſondern wirklich göttlich — doch Gott iſt er nicht, gerade wie Gott zwar auch in Chriſto war — Chriſtus aber nicht Gott iſt. Denn Gott iſt nur Gott ſelbſt. —

Dies dünken uns die weſentlichſten Beſtimmungen eines Syſtems zu ſein, welches durch den Kampf des Dogmatiſchen mit dem Skeptiſchen, des unmittelbaren Gefühls und der Reflexion des Verſtandes höchſt eigenthümlich iſt und dem wegen ſeines ſcharfſinnigen Details beſonders, was tauſendfache Anregungen

enthält, bei den Theologen ein noch viel tieferes Studium zu wünschen wäre, als ihm bisher zu Theil geworden ist.

Da das Princip der Schleiermacher'schen Dogmatik ein subjectives ist, so mußte der Conflict desselben mit dem objectiven Charakter der Kirche auch auf besondere Weise zur Erscheinung kommen. Dies geschah in dem Streit, worin er sich 1831 mit seinen Freunden, dem verstorbenen D. v. Cölln und dem Herrn D. Schulz in Breslau verwickelte. Die Union der Lutherschen und reformirten Kirche hatte eigentlich den ersten Grund dazu gelegt, weil die Feier der Augsburgischen Confession 1830 damit in sofern in Widerspruch zu stehen schien, als die Augsburgische Confession ursprünglich nur der Einen Kirche, nicht beiden zugleich angehört. Die alte Frage nach der Bedeutung kirchlicher Symbole, nach ihrer Auctorität, nach der Befugniß der Kirche, andere, ihrem Bildungszustande gemäße Symbole zu schaffen u. s. f. erneute sich hierbei. Schleiermacher verrieth dabei auf der einen Seite eben so viel edle Freisinnigkeit, als auf der andern Unbestimmtheit, ja Verworrenheit, wie er die Idee der Kirche zur geschichtlichen Erscheinung derselben ansehen solle. Dadurch wurde er bloß gestellt. Alle Entschuldigungen seiner Freunde können die Thatsache dieser aus seinem Standpuncte des Gefühls fast nothwendigen Verirrung nur mildern, nicht aufheben. Schleiermacher schrieb in den Ullmann — Umbreitschen Studien 1831, Hft. I., an seine Freunde und sie antworteten in einer eigenen Broschüre, welche zu Leipzig 1831, 8. erschien.

Die protestantische Kirche war innerhalb der katholischen als die Seite der Opposition in ihr herangewachsen. Reif geworden, schied diese Entgegensetzung durch ihre positive Kraft zu einer eigenen kirchlichen Gestaltung aus. Es ist ein natürliches Gefühl des Menschen, daß er die Zeit, in welcher er eine bedeutende Krisis seiner Bildung durchlebt hat, für seine Erinnerung zu fixiren trachtet. Alles jenseits derselben Liegende sieht er von dem

dem frisch gewonnenen Standpunct aus nur als Vorbereitung zu ihm, als dessen Werden an, was erst in seinem fertig gewordenen Dasein wahrhaften Werth für ihn empfangen habe. Das ächte Leben, worin er sich selbst wieder erkennt, was er ohne Einschränkung das seinige heißt, liegt ihm also diesseits eines solchen Zeitpunctes. Aus diesem Bedürfniß gehen die neuen Aeren hervor, welche die Zeit eines specifisch sich abschließenden Geistes bezeichnen, der unaufhörlich, um sich das Bewußtsein seiner Consequenz zu verschaffen, auf den Anfang seiner Bestimmtheit zurückeilt, weil er in ihm den Maaßstab seines Wesens besitzt. So hat die Lutherische Kirche, wenn auch nicht aller Orten, 1630, 1730, 1830 das Andenken an die feierliche Uebergabe des Augsburger Bekenntnisses 1530 erneuet, weil in diesem Jahr alles Dasjenige, was 1517 und späterhin noch vorerst die Sache von Einzelnen zu sein schien, vollständig als die gemeinsame Sache der Fürsten und Städte zur Sprache gebracht wurde.

Allein es ist keine Frage, daß wir das Fest in einer ganz anderen Stellung, als unsere Vorfahren gefeiert haben, sowohl in Rücksicht auf die katholische, als in Rücksicht auf die reformirte Kirche. Denn in ersterer Hinsicht ist alle Gefahr verschwunden; die Gewißheit von der Nothwendigkeit des Protestantismus hat sich historisch bewährt, so sehr, daß die katholische Kirche jetzt sogar bedrängt scheint. In der anderen Beziehung ist die Entzweiung der reformirten und Lutherischen Kirche ziemlich erloschen, so daß die furchtbaren Worte, Calvinismus, Zwinglianismus, Synergismus u. s. w. ihre bannende Kraft verloren haben. Wir sagen absichtlich, die Entzweiung der Kirchen sei erloschen, denn der Unterschied beider in dem ganzen Typus der Gemeinen existirt unstreitig noch an vielen Orten, selbst wo die Union anerkannt ist. Er ist aber so sehr in die Gewohnheit zurückgedrängt, die Gesinnung selbst ist im Durchschnitt so wenig polemisch, daß eben dies Unbewußtsein der Differenz die unmittelbare Grundlage zur Vereinigung beider Kirchen ausmacht. Wenn daher im vorigen Jahrhundert die irenischen Versuche, an denen auch Leibnitz so großen Antheil nahm, die Einigung der verschiedenen Kirchen erst als Postulat hinstellten, so darf man behaupten, daß gegenwärtig

die theoretische Forderung bereits praktisch durchgeführt ist, daß wenigstens die reformirte und Lutherische Kirche in der That einander nicht mehr entgegenstehen. Die Union ist deswegen das Ergebniß einer abgelaufenen Bildung, nicht das einseitige Werk monarchischer Willkür; sie mußte eintreten, nachdem das Verständige der reformirten Kirche in der vorzugsweise sogenannten Aufklärung, das Empfindungsvolle, dem Bildlichen Zugeneigte der Lutherischen, in ihren separatistischen Secten seinen Gipfel erreicht hatte. Das Jahr 1817 bot eine bequeme Situation, die Nichtigkeit des bis dahin noch formell bestandenen Unterschiedes öffentlich zu erklären.

In der Deutsch-protestantischen Kirche ist die Union zum Theil zu Stande gebracht, aber erst äußerlich; vollkommen kann man sie noch nicht nennen. Die starre Scheidung der Lutherischen und reformirten Gemeinen hat aufgehört und an die Stelle der früherhin mehr üblichen Parteinamen ist die Benennung der Evangelischen Kirche eigends in der Bedeutung aufgekommen, um die ausgesprochene Einheit auch nach Außen hin erkennen zu lassen. Anfangs fanden sich im Ritus, z. B. über den Gebrauch des Brodes und der Oblate, noch allerlei Abweichungen, welche aber bald für unwesentlich anerkannt wurden und nur das Dogma von dem Abendmahl selbst, wie das von der Prädestination sind die tiefen noch nicht ganz gelösten dogmatischen Differenzpuncte. Selbst dem Lutherthum ausschließend ergebene Männer, wie Steffens, erkennen das Vernünftige der Union an. Was hat uns Steffens in seiner interessanten Schrift, wie er wieder ein Lutheraner geworden und was ihm das Lutherthum sei, anders gesagt, als daß das Eigenthümliche die Freiheit haben müsse, zu existiren, und daß er deswegen, da er einmal Lutheraner sei, es auch bleiben wolle? Den meisten Lesern wird wahrscheinlich die Erzählung von seinen Knabenjahren, wie der fromme Sinn einer liebevollen Mutter ihn zur Religion geleitet, am anziehendsten gewesen sein. Auch nimmt sie den größten Theil des Büchleins ein. Zu einer strengeren Auseinandersetzung des Dogma's und der Verfassung der Kirche wird zwar Miene gemacht, allein es kommt nicht

recht dazu und Steffens selbst, dem Impuls seiner Begeisterung für das Ganze der Menschheit folgend, scheint einen größeren Nachdruck auf die allgemeinen Bemerkungen zu legen, welche er über den Charakter unserer Zeit, über die Aristokratie der Geistreichen in ihr und andere Dinge macht, als daß er den Controverspunct scharf festhielte; die Gemeine wenigstens, deren Apologie er eigentlich als Glied derselben übernommen hat, dürfte sich eher vernachlässigt, als ihrem Standpunct nach hervorgehoben finden.

Die wahre Entzweiung der protestantischen Kirche scheint im Grunde jetzt auf den Gegensatz des Pietismus und Rationalismus sich zu beschränken, denn in dieser Beziehung existirt gegenwärtig in Deutschland eine so durchgreifende Bestimmtheit, daß gegen sie gehalten der Unterschied des Lutherischen und Reformirten ganz in Schatten tritt. Indem dieser Gegensatz auf beiden Seiten Subjectivität zum Princip macht, weil der Pietist das knechtische Verhalten zu Gott, seinem Herrn, für christliche Freiheit ausgibt und weil der Rationalist von dem Glauben an die Wirklichkeit seiner Privatvernunft, an die Unfehlbarkeit seines Verstandes, sich nicht losmachen kann, war es ein glücklicher Gedanke, der Kirchlichkeit durch eine dem Historischen des Christenthums sich anschließende Agende wieder aufzuhelfen, um einerseits die Willkür des abstracten Gedankens, die bis zur höchsten Seichtigkeit hier und da ausschweifende Frechheit des subjectiven, allem kirchlichen Glauben hochmüthig entfremdeten Raisonnements wieder zu den objectiven Bestimmungen der Kirche zurück zu gewöhnen, und um andrerseits damit den Pietisten den hauptsächlichsten Vorwand zur Rechtfertigung ihrer Conventikel zu nehmen, als wenn sie in den Kirchen gar keine Spur des Christlichen, nur eine dürre Tugendlehre ohne erregende Kraft anträfen. Mit diesem Streben, einer Atomistik der protestantischen Kirche entgegenzuarbeiten, zum mindesten durch eine Identität des Cultus den Begriff der kirchlichen Einheit wieder zu erwecken, fiel die Angelegenheit der Union zusammen, weil offenbar die aus dem bestandenen Unterschiede zur Einheit übergegangene Kirche einer eigenthümlichen Form der Darstellung benöthigt war. Diese Nothwendigkeit, über welche sich Viele vielleicht nicht einmal

recht deutlich geworden sind, ist unstreitig der Grund, weshalb die Agende mit einer gegen die anfängliche Erwartung so großen Majorität und in so kurzer Zeit angenommen wurde.

Als nun im Jahre 1830 die Uebergabe der Augsburgischen Confession bei uns wieder gefeiert werden sollte, erklärten die Herrn v. Cölln und Schulz in Breslau, daß sie, als der Union zugethan, diese Feier entweder für inconsequent oder für Heuchelei hielten: für Heuchelei, in sofern Niemand mehr mit dem Inhalt der Augsburgischen Confession aufrichtig zusammenstimme und die Kirche in einem Zustande der Auflösung sich befinde; für Inconsequenz, in sofern die vollzogene Union es unmöglich mache, jetzt noch über einen Act sich zu freuen, durch welchen besonders die Lutherische Kirche von der reformirten sich geschieden habe. Als eine specielle Erklärung über ihr Verhalten zur bevorstehenden Feier wurde diese Alternative höheren Orts zugelassen; außerdem aber, in der Ueberzeugung, durch ihre freimüthige Aeußerung die Reinheit ihres Gewissens bewahrt zu haben, begingen die Herrn die Inconsequenz, das Fest mit zu feiern. Auf eine Schrift, worin sie selbst dies erzählten, erwiderte Schleiermacher mit einem in vieler Hinsicht äußerst merkwürdigen Sendschreiben, was v. Cölln und Schulz zu beantworten nicht wohl Umgang haben konnten. Sie haben es beide in demselben Sinne gethan und weichen nur in der individuellen Ausführung von einander ab.

Was zunächst den Standpunct der Kirche überhaupt betrifft, so meint Schleiermacher, daß derselbe gar nicht der einer Auflösung sei; er sehe vielmehr in den Differenzen die weinige Gährung, aus der erst die rechte Veredlung hervorgehen werde; nur gehe der Proceß, der schon vor dreihundert Jahren im Gange, etwas langsam vor sich. Hierin stimmen wir Schleiermacher bei, in sofern er dadurch der Meinung widerstrebt, als wenn dem Protestantismus die Gefahr drohe, durch seine Regsamkeit gleich einer auf eine Platte geworfenen Queckſilbermasse in tausend Kügelchen auseinander zu laufen, und als wenn das Auflösen nicht eben dadurch geschehe, daß neue Bande geschlungen werden.

Durch die Hinweisung auf die Römische und Englische Kirche, wie in jener die abstracte Einheit jede Differenz sogleich als häretisch verfolge, wie in dieser umgekehrt jede auch geringe Abweichung sich sogleich eigensinnig in sich verschließe, erläutert er die Natur unserer Differenzen sehr gut. Können wir nun auch nicht die große Vollkommenheit, ein solches Wachsen des kirchlichen Gemeingeistes, in der Fülle, wie Schleiermacher S. 8. und 9., erblicken, so halten wir doch unseren Zustand gar nicht für einen entbehrlichen; mit leeren Klagen, mit verdrießlichen Rückblicken auf bessere, vergangene oder kommende Zeiten, mit fanatisch eifernbem Grimm gegen alle Gegenwart ist die Sache freilich nicht geschehen. Wir befinden uns gerade in dem Moment des Ueberganges zu einer anderen Gestaltung der Kirche, der eine so extreme Zerrissenheit, wie sie uns plagt, nothwendig macht. Allerdings können wir dies nur unbestimmt wissen; unsere Nachkommen werden aber schon einsehen, wie die kämpfenden Elemente unserer Zeit ihnen eine heitere Existenz bereitet haben, während uns vornehmlich der Genuß der Bitterkeit zufällt. — Eben so stimme ich Schleiermacher, S. 11 ff., in seiner Vertheidigung der Lehrfreiheit bei, wo er, in Uebereinstimmung mit dem Herrn v. Cölln und Schulz, und sie, wie sie selbst meinen, noch überbietend, mit Kurzem die Unmöglichkeit berührt, die Rationalisten, wie neulich versucht worden, wegen ihrer dogmatischen Ab- und Ausweichung von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen. — Hier kommen bereits starke Spuren der Stimmung vor, in welcher dieser Aufsatz von Schleiermacher geschrieben sein muß, besonders wo er, die Unduldsamkeit der Pietisten und ihr Dringen auf Excommunication der Rationalisten durch Nachfrage nach einem Theilungscontract persiflirend, S. 13. unwillig ausruft: „Was hilft es also, Papier bedrucken und die Gemüther aufregen um Nichts?" Das elende Libellen- und Haderunwesen unserer theologischen Literatur hatte ihn eben auf das Empfindlichste gereizt, die Sucht der pietistischen Partei, jeder Selbstständigkeit, welche nicht die Aegide ihres Buchstabens sucht, hemmend in den Weg zu treten, hatte ihn empört. So brennt er nun, engherziger Orthodoxie entgegen,

die Liberalität der Wissenschaft wie der Verfassung der Kirche überhaupt zu beschirmen; in diesem an sich lobenswürdigen Drange sind ihm denn auch Aeußerungen entfahren, welche man nicht gerade auf die Goldwage legen muß. Wir halten, was die Evangelische Kirchenzeitung darüber sagte, geradezu für übertrieben. Dennoch müssen wir mit ihr sowohl als mit den Herrn v. Cölln und Schulz darin übereinstimmen, daß die Grundsätze an sich, welche Schleiermacher aufstellt, nicht blos unrichtig, sondern auch, als realisirt gedacht, höchst verderblich sind. So sehr wir also menschlicher Weise Schleiermacher in Bezug auf die Stimmung, die ihn beherrschte, und die unstreitig in einem edlen Freiheitsgefühl ihren Ursprung hatte, entschuldigen wollen, so wenig können wir es doch billigen, daß er sich nicht mehr zusammengenommen, daß er nicht ruhiger die Sache überlegt und in seiner Animosität Dinge hingesagt hat, deren Unhaltbarkeit sonnenklar zu sein scheint.

Um jedoch alles Kleinliche der Discussion zu vermeiden, halten wir uns an die Hauptpuncte, welche Schleiermacher zur Sprache bringt. Sie bewegen sich sämmtlich um den Begriff des Symbolums. Er meint erstlich, daß bei der Feier der Augsburgischen Confession nicht das Symbol, sondern die That seiner Uebergabe gefeiert worden; zweitens, daß der Geistliche nicht auf ein Symbol verpflichtet werden; drittens, daß ein neues Symbol entweder nicht zu Stande kommen könne oder daß, wenn es doch zu Stande komme, der Geistliche es immerhin unterschreiben dürfe, wenn er auch nicht damit übereinstimme.

Der erste der Vergangenheit anheimfallende Punct, bei der Augsburgischen Confession das Werk und die That von einander zu trennen, wird von ihm dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß er die äußerliche Veranlassung ausschließend hervorhebt, die innere Begründung der Bekenntnißschrift aber wegläßt; die großen Herrn hätten Alles gern in einer möglichst kurzen Relation beisammen zu haben gewünscht, um sich leicht orientiren zu können, sagt er ganz oberflächlich; das falsche Geträtsch, die vielen Verläumdungen hätten durch eine

öffentliche Darlegung entwaffnet werden sollen; so hält er auch hier sich ganz nur an das Negative; an sich sei die Confession das unvollkommene Werk von Theologen, wie wir auch seien; so zeigt er, daß er keinen Begriff hat von demjenigen, was ein Dogma ist. Hiergegen haben die Herrn v. Cölln und Schulz mit Recht eingewandt, daß bei der That nicht von ihrem Inhalt abstrahirt werden könne, weil ja alsdann eine Menge Handlungen eine festliche Erinnerung von uns verlangen würden, in wiefern sich Offenheit, Besonnenheit, Muth bei ihrer Vollbringung gezeigt hätten, vielmehr eben so sehr die That der Uebergabe, als das, was übergeben worden, erhebe uns; ja, der Inhalt der Confession sei so wichtig, daß eigentlich nur in ihm die Bedeutung des Festes gesucht werden dürfe, wie auch fast von allen Geistlichen und im Extrem von Harms geschehen sei. Aber eben die Wichtigkeit des Inhalts sucht Schleiermacher darauf herab zu bringen, daß er nur das negative Abscheiden aus der Römischen Kirche und die positive Freiheit, die Schrift allein als Basis einer jeden Richtung des kirchlichen Lebens anzuerkennen, hervorkehrt. Daß die Confession einst eine bindende Gewalt übte, daß sie, wie die Geschichte unserer Kirche so deutlich zeigt, eine Norm ihres Glaubens war, verschwindet in seiner Betrachtung. Nun vertheidigen seine Gegner zwar den Werth der Confession als einer constitutiven Urkunde, sind jedoch mit Schleiermacher darin einstimmig, daß die Confession jetzt nicht mehr verbindend sein könne, weil die Kirche ganz andere Ueberzeugungen in sich nähre. — So sehr ich nun fast in Allem den Ansichten beistimme, welche sie über Lehrfreiheit, Sinn eines Symbols u. s. w. aussprechen, so sehe ich doch gar nicht ein, daß der Unterschied des Glaubens, der jetzt in der Kirche noch immer der geltende ist, so sehr von dem Glauben des reformatorischen Zeitalters abweiche, daß er nicht blos Unterschied, sondern Gegensatz und Widerspruch wäre. Wäre die Sache wirklich, wie jene sie darstellen, so bliebe mir der Jubel des Jahres 1830, der sich allenthalben an den Tag legte, unbegreiflich, denn er wäre entweder Verstellung oder Stumpfsinn gewesen, da man unmöglich über etwas Todtes,

dem Leben gar nicht mehr Angehöriges, sich tief und herzlich freuen kann; und wenn Einzelne sich zu einem so falschen Enthusiasmus überreden könnten, so ist schwer zu glauben, daß so viele Gemeinen, daß eine ganze Kirche solcher Selbsttäuschung fähig wäre. V. Cölln meint sogar, daß man lieber einen anderen, früheren Tag der Reformationsgeschichte, wo die Spaltung mit den Reformirten noch nicht so stark eclatirt war, zur Jubelfeier wählen solle. In jener Hinsicht nun geben wir zu bedenken, daß wir doch in Ermangelung eines allgemeinen Symbols für die unirte Kirche auf keine andere symbolische Schriften — denn die Autorität der Bibel gilt auch der Griechischen und Römischen Kirche — als auf die des sechszehnten Jahrhunderts und also auch auf die Augsburgische Confession zurückgehen müssen, wie ja auch Schleiermacher z. B. in seiner Evangelischen Glaubenslehre die **Confessio Augustana** beständig mit den übrigen symbolischen Schriften anführt, was er gar nicht nöthig gehabt hätte, wenn er entweder nur seinem Gefühl oder nur der Schrift hätte folgen wollen.

Der andere Punct greift in die Gegenwart ein, indem es sich darum handelt, ob eine Verpflichtung auf ein Symbol stattfinden solle oder nicht. Man kann auf diese Frage, wenn man den ganzen Charakter der Theologie Schleiermacher's erwägt, im Voraus eine Verneinung erwarten. Denn wo die subjective Freiheit mit steifem Nacken auf sich beharrt, und sich dem Objectiven starr entgegensetzt, da läßt sich nichts Anderes, als eine Verwerfung jeder Bestimmtheit denken, weil jede nicht als Position, nur als Negation der Freiheit genommen wird. Es ist merkwürdig, daß Schleiermacher bei allem Reichthum seines Geistes und bei aller Tüchtigkeit seines Handelns von einem objectiven Leben gar keinen rechten Begriff scheint fassen zu können; zuweilen scheint er mitten im Wesen des Geistes zu stehen; die Vernunft des Geschichtlichen hat ihn momentan überwunden; aber dann entzieht er sich wieder dem Allgemeinen und begibt sich in die Unbestimmtheit seiner inneren Erfahrung, in das Schwebende seiner Reflexionsdialektik zurück. Nur die Abneigung der Subjectivität, festen, in sich durch die Sache bestehenden d. h. objectiven

Bestimmungen sich anzuvertrauen und gegen deren Realität ihre Einbildungen und Gefühle aufzugeben, nur eine solche zur Gewohnheit und Manier gewordene Ansicht der Welt konnte Schleiermacher bewegen, die Natur des Symbols und das Verhältniß des Geistlichen zu ihm in einem solchen Grade zu verkennen, als hier geschehen ist. Seine Freunde lassen es sich angelegen sein, ihn zum Theil durch den Widerspruch mit seinen eigenen Behauptungen zurecht zu weisen und Schulz geht selbst so weit, daß er einen früheren und späteren Schleiermacher, vor und nach der Annahme der Agende unterscheidet.

Das Symbol ist das kurze und einfache Bekenntniß des Glaubens einer Kirche, dessen Grundbestimmungen, gleichsam das Alphabet einer heiligen Sprache, darin anzugeben sind. Die Kirche drückt darin aus, daß sie über den Inhalt ihres Glaubens ein bestimmtes Bewußtsein hat. Somit bezieht das Symbol sich zunächst auf die Kirche selbst. Aber indem die Kirche als geschichtliche Erscheinung andere Kirchen neben sich hat, bezieht sie sich auch auf diese, hat ein Verhältniß zu ihnen und muß, ihrer Identität mit sich halber, den Unterschied von ihnen bezeichnen. Nun könnte man die geschichtliche Existenz von Symbolen, wie Schleiermacher thut, als ein bloßes Werk der Noth ansehen, ihre Nothwendigkeit an und für sich aber leugnen, zumal wir nur die Bibel als Gottes unmittelbare Offenbarung, die Symbole aber nur als ein unter dem Beistand des heiligen Geistes vollbrachtes Menschenwerk, nicht als inspirirt anzusehen gewohnt sind. Nach unserer Ansicht liegt gerade darin der Zweck und der Werth eines Symbols, daß aus ihm ersichtlich ist, in welcher Weise einem bestimmten Kreise der Bildung die allgemeine religiöse Weltanschauung sich fixirt hat; aus diesem Grunde halten wir es auch für nothwendig, weil es nicht nur die wesentliche Einheit der Kirche, sondern auch den eigenthümlichen Charakter gerade dieser Einheit ausdrückt. Hervorgerufen ist diese Nothwendigkeit dadurch, daß die christliche Kirche als die des freien Geistes ihre Einheit nur verwirklicht, indem sie zugleich in die Unterschiede der Einheit auseinandergeht. In der ursprünglichen Bildung der Kirche

konnten die Differenzen noch nicht so entschieden hervorragen, weshalb die damals abgefaßten Symbole, das Nicänische, Athanasianische u. a. auch ein allgemeines Ansehen haben. Späterhin aber entwickelte sich das Leben der Kirche in großen Gegensätzen, von denen der eine immer auf den anderen reflectiren und seine Controverse in klaren Sätzen darlegen mußte. Ist daher die heilige Schrift stets sich selbst gleich, so ist das Symbol allerdings beweglich; es ist nicht, wie die Evangelien, Erinnerung, nicht, wie die apostolischen Briefe, gelegentlicher Erguß des frommen Bewußtseins, sondern auf die Fassung des Ewigen für die Erkenntniß gerichtet; es ist in seiner Form so bestimmt als möglich, aber es ist keineswegs auf immer unveränderlich, weil es den Glauben in der Bildung seines Bewußtseins begleitet, indem es den Inhalt der weitläufigen, vielsinnigen und vielgestaltigen biblischen Schriften in eine schlichte Zusammenfassung zu concentriren bemüht ist, damit die wichtigsten Puncte des Glaubens keinem Hin und Her der schlüpfrigen Exegese überlassen seien. Denn steht auch die Freiheit der Schriftforschung und Schriftdeutung bei uns einem Jeden zu, da wir keine Laien mehr im Gegensatz zu einem ausschließlich theologisch gebildeten, in der Schrift unterrichteten Klerus haben, so muß doch der Gesammtorganismus der Gemeine eine Einheit haben, welche durch alle Unterschiede der intellectuellen Bildung der verschiedenen Gemeinemitglieder eben so hindurchgreift, wie sie auch die dogmatische Identität der mannichfaltigen biblischen Bücher mit Einem Schlage angibt. Und diese Einheit gewährt das Symbol. Ist es nun an sich, um dem particulären kirchlichen Leben das leitende Princip sicher zu stellen und die Grundbestimmungen des Glaubens allem Gezänk des gelehrten und raisonnirenden Verstandes zu entreißen, diesem seinem Begriffe nach, als **Regula fidei** vernünftig und ist es bei der Art und Weise der Entwicklung der christlichen Kirche, wie ihre ganze Geschichte beweist, unausweichlich, so werden wir wohl bekennen müssen, daß das Symbol Zeichen eines gediegenen Gemeinlebens ist. Da nun der Geistliche in Verhältniß zur Gemeine nichts Anderes als das Organ ist, durch welches sie ihren Geist für sich ausgesprochen wissen will, so folgt von selbst,

daß derſelbe nur dann ihr Geiſtlicher ſein könne, wenn er mit ihr in der Anerkennung ihres Symbols identiſch iſt. Denn wodurch hat er ein Recht, ihr Geiſtlicher zu ſein? Offenbar doch wohl durch die Gemeine. Er kann ſich ihr nicht aufdringen und ſie wird ihn nur in ſofern als ihren Geiſtlichen betrachten können, als ſie in ihm den nämlichen Glauben vorausſetzt, den ſie ſelbſt hat und in deſſen Bekenntniß allein ſie ihre Seligkeit findet. Dem Recht aber, als Organ der Gemeine handeln, ihren Geiſt vertreten zu dürfen, entſpricht die Pflicht des Geiſtlichen, auch wirklich ſo zu handeln und nicht blos zu thun, als ob er ſo handelte. Wo die Gemeine einen ſolchen Schein entdeckte, würde ſie den Geiſtlichen zurechtweiſen und ihm das geſchenkte Vertrauen wieder entziehen müſſen, weil er nicht Prediger im Sinn der Kirche ſein würde, ſei es nun, daß er überhaupt den kirchlichen Glauben für unwahr hielte — dann wäre er ein Schauſpieler, weil er doch das Gegentheil predigte; oder ſei es, daß er im Sinn einer anderen Kirchengemeinſchaft handelte und lehrte, ſo würde er dieſer anderen Kirche, nicht aber der zugehören, deren Geiſtlicher er wäre und ſomit ein zweideutiger Menſch ſein.

Sollte man es glauben, daß Schleiermacher durch den oben von uns entſchuldigten Unmuth ſeiner Stimmung zu einem ſittlich-anſtößigen Geſtändniß hingeriſſen worden, das wir ſeiner ſo unwürdig halten, daß wir den Druck dieſes Sendſchreibens nur bedauern können, wenn es auch noch mehr ſcharfſinnige und neue Bemerkungen über den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche enthielte, als es in reichem Maaß darbietet. Zwei Stellen ſind es beſonders, welche man wegwünſcht und gegen welche auch der ſtärkſte Proteſt erfolgt iſt. Die eine werden wir weiter unten anführen müſſen; die andere, S. 14. und 15., lautet ſo: „Zumal wir ſchon immer ſo Manches leſen müſſen, wobei man etwas Beſtimmtes gar nicht denken kann! Denkt ſich Jemand etwas Beſtimmtes bei „empfangen von dem heiligen Geiſt?“ Die beiden neuteſtamentiſchen Stellen bringen dieſe beiden Ausdrücke nicht zuſammen, auch die älteſten Exemplare des Symbolum kennen dieſen Ausdruck nicht, und nur weil eine jüngere in un-

seren Ländern am meisten verbreitet gewesene Redaktion diese tadelnswerthe Zusammenstellung gemacht hat, sind wir bis jetzt verurtheilt geblieben, ihn jedesmal zu wiederholen, wenn das Glaubensbekenntniß vorkommt. Nicht anders ist es mit dem „niedergefahren zur Höllen", was auch nicht ächter ist als verständlich. Muß sich der Geistliche nun das sagen: „Du liesest dieses, aber du verstehst doch nicht, was du liesest": was wird es ihm für eine große Schwierigkeit machen, sich auch zu sagen: „Du liesest dieses; aber weil du niemals hast fassen können, was dabei gedacht werden soll, so denkst du nur dabei deine eigene Meinung von dem Gegenstande." Und ich begreife nicht recht, wie man dies wollte einen Mangel an Treu' und Glauben nennen oder eine **reservatio mentalis**, da es ja nur des Geistlichen eigene Andacht ist, welche er dadurch fördert, daß er sich das Gelesene in seine Vorstellungsweise überträgt; mit seiner Amtshandlung aber hängt dies gar nicht zusammen. Denn das versteht sich ja von selbst, daß keiner das vertreten will, was er vorliest; er ist ja dabei nicht der Handelnde, sondern diejenigen, welche die Liturgie ordnen. Sonst müßte auch angenommen werden, wenn wir Evangelien oder Episteln verlesen, daß wir die etwanigen fehlerhaften Uebersetzungen vertreten und durch das Vorlesen unseren Glauben an ihre Richtigkeit bezeugen wollten. Wie kann also Jemand im Ernst erwarten, daß das Vorlesen der Agende für einen Rationalisten, der das auch bleiben will, etwas Unerträgliches sein werde, und ihn auf den Gedanken bringen, sein Amt niederzulegen?"

Seine Freunde machen ihn aufmerksam, daß eine solche Entzweiung zwischen dem objectiv Bestehenden und zwischen dem subjectiv Beliebten äußerst gefährlich sei; sie wenden sich deswegen an frühere Aeußerungen Schleiermachers und namentlich führt v. Cölln S. 11. aus den von Falk herausgegebenen Actenstücken, die Preußische Agende betreffend, die Stelle an, wo es heißt: „Zuerst also, was ich von der Beharrlichkeit bei den eingeführten Formularen gesagt habe, will ich keineswegs von einer unausgesetzt sich gleichbleibenden buchstäblichen Wiederholung verstanden wissen, denn zu einer solchen hätte ich mich ohne Unredlichkeit auch in dem Falle nicht anheischig machen können, wenn ich in mir Gründe

befunden hätte, die neue Agende anzunehmen. Der evangelische Cultus will nach der Schrift in allen seinen Theilen eine λογικὴ λατρεία sein, also kommt es bei Allem, was darin Rede ist, nicht auf den Buchstaben an, sondern auf den Gedanken; daher kann auch der liturgische Theil unseres Gottesdienstes seiner Idee nur entsprechen, wenn der Geistliche die Gedanken, die er vorträgt, sich lebendig angeeignet hat u. s. w."

Es scheint, als ob Schleiermacher zu sehr die Universitäten, weniger die Kirche im Auge gehabt hat. S. 19. sagt er sogar: „Wir können nicht abhängen von einem symbolischen Buch, vielmehr umgekehrt, es gilt fort, weil und sofern wir es auf's neue bestätigen durch unsere Lehre und die Jugend von demselben überzeugen." Und gewiß wird jeder, der einigermaßen die Natur theologischer Forschungen kennt, Schleiermacher von Herzen in demjenigen beipflichten, was er S. 17—21. über die Freiheit des akademischen Lehrers sagt. Im Kreise der Wissenschaft sei Zwiespalt des Wissens mit dem Glauben, so viel da wolle. Sie kann nicht anders gedeihen und das nur steht zu wünschen, daß diejenigen, welchen es als Trägern der Wissenschaft um eine Versöhnung des Bewußtseins mit der Wahrheit zu thun ist, mit ihren Differenzen nicht in gehässige Persönlichkeiten ausarten, welche den edlen Ton der auf die Sache gerichteten Polemik in ein Auflauern auf Zufälligkeiten, in ein krittliches Sylbenstechen und sykophantisches Schimpfen verzerren, wie wir es so oft erleben. In der Wissenschaft ist auch der Ort, wo mit äußerster Kälte, mit dem, so zu sagen, frevelndsten Verstande, das für heilig Geltende untersucht werden möge. Aber ein Anderes ist es doch, wenn der Geistliche in seinem kirchlichen Amt der Gemeine gegenüber handelt. Hier ist er verpflichtet, innerhalb des Glaubens der Gemeine sich zu halten, weil er nur unter dieser Voraussetzung zur Vollbringung des Cultus berechtigt ist. Wohl wissen wir aus den Bekenntnissen vieler Prediger, wie tief sie das Mißverständniß oder Unverständniß so mancher Puncte unseres Glaubens gedrückt hat. Dieser Kampf des Widerspruchs der Intelligenz als der subjectiven Gewißheit mit der Objectivität der als Glaube vorgefundenen Wahrheit ist etwas höchst

Ehrenwerthes; kein Theologe kann eigentlich ohne ihn gedacht werden und die völlig durchgeführte wissenschaftliche Erkenntniß erst ist Befreiung von diesem Kampf und Zweifel. — Auch wissen wir sehr wohl, daß das liturgische Element bei seiner Verwirklichung im Cultus den Geistlichen zu einem mehr oder minder mechanischen Zug bestimmt; aber nur da wird dies der Fall sein, wo der Geistliche sich mit dem, was er liest, in Einstimmung weiß; denn wo er mit dem Gelesenen uneinig ist, wird ihn der Widerspruch seiner Ueberzeugung zur tieferen Reflexion nöthigen und so das Mechanische, der äußeren Handlung Hingegebene verdrängen.

Allein der theoretische Kampf des Geistlichen ist doch etwas ganz Anderes, als eine directe Heuchelei, zu welcher er sich, besonders als ein rationalistisch Gebildeter, nach Schleiermacher verdammt sehen würde. Nur so arme Sünder (wie er sie einmal nennt), welche vom Rationalismus keine Liebe zur Vernunft, keine Anregung zum Denken erlangt haben, nur solche, denen statt der Vernunft die Hefe eines seichten Verstandes, statt des Denkens ein Kehricht von Abstractionen zu Theil geworden ist, und welche einen solchen Lumpenkönig sich zum güldenen Kalb ihrer Anbetung erhöhet haben, nur solche Rationalisten dürften in einen solchen Widerspruch ohne Kummer und Noth sich einlassen. Sonst aber glauben wir, daß auch ein Rationalist durch die Moralität, die ihm doch das Höchste ist, eine Handlungsweise verabscheuen würde, die er für offenbaren Betrug erkennen müßte. Denn er könnte sich doch nicht verhehlen, daß er in die Gemeine mit eingeschlossen sei, daß er als vorzugsweise activ nur in sofern dastehe, als die Gemeine voraussetze, daß er ihren Glauben zu verkündigen der rechte Mann sei. Die Schleiermachersche Tröstung, daß nicht Er, sondern die (geistliche oder weltliche) Regierung, welche die Agende geordnet, der eigentlich Handelnde sei, „daß es sich also von selbst verstehe, daß er nicht zu vertreten habe, was er lese", ist wirklich ein bloßes Sophisma und v. Cölln wirft ihm mit vollkommenem Fug ein, daß ein evangelischer Theologe in diesem Fall auch eine katholische Messe lesen könnte, ohne seinen Glauben oder sein

Gewiſſen zu verletzen. Schleiermachers Berufung darauf, daß der Geiſtliche ja auch die Ueberſetzungsfehler nicht vertrete, iſt lächerlich, iſt einer ſeiner faſt an das Frivole ſtreifenden Witze.

Wollte Schleiermacher aber fragen, was denkſt du denn bei jenen für mich leeren Worten? ſo würde ich kürzlich antworten, wie ich bei der Empfängniß Chriſti durch den heiligen Geiſt denke, daß das einzige Princip des Lebens Chriſti der göttliche Geiſt war, der ſeinen Willen und durch ſeinen Willen auch ſeine Natur beſtimmte; und bei dem Niedergefahrenſein zur Hölle, daß alles Böſe, auch vor Chriſti Erſcheinung, nur durch Entgegenſetzung gegen ihn Realität hat, denn in ſich iſt es nichts. Die einzige Bedeutung hat es durch das Gute, was es negiren will, und zugleich iſt das Gute das einzige Weſen, wozu das Böſe, ſeiner Hölle zu entfliehen, ſich aufheben kann; Chriſtus aber als der, welcher in ſeinem Willen nur das Gute will, iſt es, welcher auch in dem Böſen niederfährt, um in ihm durch die Qual der Entgegenſetzung die Freiheit aus dem Gefängniß des böſen Willens zu erlöſen und den Willen ſeinem wahrhaften Weſen zurückzugeben. Wollte nun Schleiermacher ſagen: ſiehe, da gibſt du mir ja eine ganz rationaliſtiſche Auslegung der Dogmen, denn weder an eine ſinnliche Erſcheinung des heiligen Geiſtes, noch an eine ſinnlich exiſtirende Hölle ſcheinſt du zu glauben, ſondern du verſtehſt die Empfängniß wie die Höllenfahrt ſo, daß jene ſagen will, wie Chriſti Wille abſolut und von Anbeginn der heilige geweſen; dieſe aber bedeuten ſoll, daß nur Chriſtus wie von der Sünde ſo von den Schmerzen, welche ſie als Negation der Freiheit ſich erzeugt, zu befreien im Stande iſt und daß ſchon vor der Stiftung des Chriſtenthums als Erſcheinung dies Verhältniß zwiſchen dem Guten und Böſen da war; — ſo würden wir erwidern, daß dem allerdings ſo ſei, daß wir aber damit in jenen Vorſtellungen, wie uns ſchiene, ohne Künſtelei und Zwang, etwas ſehr Beſtimmtes ausgedrückt zu finden ſo glücklich wären; wolle er ein ſolches Verfahren, den allgemeinen, ewigen, Inhalt jener zunächſt hiſtoriſch begründeten Vorſtellungen mit Klarheit zu denken, ein Bedürfniß, was wir ſo dringend hätten, wie er, wolle er dies Rationalismus nen-

nen, so hätten wir nichts dawider, weil wir der festen Ueberzeugung wären, daß das wahre Christenthum vernünftig und die wahrhafte Vernunft christlich sei.

Endlich in Bezug auf die Zukunft nennt Schleiermacher die Aussicht seiner Freunde auf die Constituirung eines neuen Symbolums ein Vorurtheil und sagt in seinen Einwürfen unter anderem S. 36.: „Ich hingegen möchte mich mit aller Macht dem entgegensetzen, und ich würde nur Verderben davon ahnden, wenn die Kirche dies jemals thäte aus freien Stücken; denn eine solche Schrift kann niemals etwas wünschenswerthes sein oder ein Gut für die Kirche selbst, sondern immer nur eine Sache der Noth in äußerer Beziehung. Für den inneren Gebrauch der Kirche thut doch den Erwachsenen ein solcher kurzer Auszug nicht Noth, und für den Unterricht der Jugend sind doch scharf bestimmte auf andere Meinungen Rücksicht nehmende Formen nichts brauchbares. Der Katechismus bedarf eines anderen Tons; eine gute Confession ist ein schlechter Katechismus und ein guter Katechischismus eine schlechte Confession." Wozu dies? Das Symbol soll ja auch kein Katechismus sein; dieser hat noch immer seine eigenthümliche Abfassung gefunden, aber nicht ohne Zusammenhang mit dem Symbol, sondern in so enger Verbindung damit, daß die besten Katechismen auch symbolische Bücher geworden sind. Wir können durchaus nur den Herrn v. Cölln und Schulz beitreten, wenn sie Schleiermacher auseinander setzen, daß das Symbol Ausdruck innerer kirchlicher Einheit sei. Schleiermacher verkennt ganz, daß die Freiheit, ohne bestimmt zu sein, keine Freiheit ist. Die ächte Beweglichkeit der Bildung besteht nicht darin, daß sie vom Positiven abstrahirt, sondern darin, daß die Position des Nothwendigen immer möglich sei und nicht durch ein Gesetz unmöglich gemacht werde, obschon, wie wir recht gut wissen, keine menschliche Vorkehrung das Anderswerden, wenn der Trieb der Vernunft darin ist, zurückzuhalten, sondern die Geburt des Göttlichen nur, wie die Here beim Herakles, zu verzögern vermag. Wie wir bei dem einzelnen Menschen sehen, daß er die Resultate seiner Lebenserfahrung zu Grundsätzen ausprägt, denen er in seinem Handeln als einer

bleiben-

bleibenden Richtschnur zu folgen sich anstrengt; wie wir jede Gesellschaft, sobald sie zu einiger Abgeschlossenheit gelangt, sich der, wenn auch nie feierlich ausgesprochenen, Norm ihres eigenthümlichen Genius bewußt werden sehen; wie jeder Staat den Inhalt und Umfang seiner Freiheit in bestimmten Gesetzen darlegt und wirklich nur dann frei ist, wenn er Gesetze hat, so kann auch die Kirche nicht umhin, das, was sie glaubt, mit Bestimmtheit aufzufassen und als das einfache Princip ihres Lebens hinzustellen. Diese Constituirung eines Symbols ist nach unserer Meinung so weit davon entfernt, Beweis einer Schwäche zu sein, daß wir sie im Gegentheil für den Beweis einer Stärke halten, gerade wie z. B. der Englische und Französische Staat durch die Bestimmtheit ihrer Freiheiten, trotz der damit verbundenen Parteiungen, ungleich freier und stärker sind, als eine in gesetzlosem, nur durch Herkommen locker gebundenem Zustand umschweifende Horde.

Schleiermacher erblickt in einer solchen Bestimmtheit immer nur eine Verknechtung an das Buchstäbliche, eine Gefangennahme des Geistes unter beschränkte Formeln, eine Verführung zu gedankenloser Leerheit, zu widriger Verketzerung und elender Verfolgung. Den Vortheil, daß die Streitigkeiten alsdann ein festes Centrum haben und leichter ein Resultat geben, als wo ohne Maaß und Ziel in das Blaue hingefochten wird, übersieht er. Allein so wahr der Spinozische Satz ist: **omnis determinatio est negatio**; so wahr ist auch der andere, mit ihm identische: **omnis determinatio est ponsitio.** Ist daher von einem neuen Symbol die Rede, so muß dasselbe die Differenzen der protestantischen Kirche in sich absorbiren, um dadurch aufzuheben, was bis dahin einseitige Geltung hatte. Wie und wann dies geschehen werde, wer kann das wissen? Doch zweifeln wir, daß große Neuerungen vorkommen werden und glauben, daß die Hauptrichtung in einer Hervorhebung der alten, allgemein angenommenen Symbole bestehen werde, in sofern die aus der Zeit der Reformation sie ebenfalls anerkannt, in ihrem Inhalt gar nichts verändert und sich speziell nur gegen die späterhin in der Römischen Kirche entstande-

nen Dogmen gewendet haben. Dieſe kritiſche Bemühung zur Ausmärzung alles Hierarchiſchen iſt in ihnen das Weſentliche: im dogmatiſchen Gehalt weichen ſie von den alten Symbolen nicht ab. Unter dieſen iſt namentlich das ſogenannte Apoſtoliſche, obſchon es dem Nicäniſchen an theologiſcher Schärfe nachſteht, dadurch, daß es die hiſtoriſche Anſchauung des Chriſtenthums in allen Hauptpuncten vorlegt, von einer ſo unverwüſtlichen Popularität, daß es ſchwerlich je verdrängt oder durch ein anderes erſetzt werden kann; es wäre denn, daß die Chriſten der geſchichtlichen Erinnerung an die Stiftung ihrer Kirche nicht mehr bedürften, was zu denken doch gar kein Grund vorhanden iſt. Denn die Bibel könnte dem menſchlichen Geſchlecht wohl abhanden kommen, aber dadurch würde noch nicht die Idee und die Erinnerung an ihre Erſcheinung vertilgt.

Schleiermacher äußert zuweilen die Beſorgniß, daß ein Staat ein neues Glaubensbekenntniß mit Gewalt könnte einführen wollen und durch ſolch' willkürliches Verfahren daſſelbe mit anderen Verordnungen und Geſetzen in Einen Rang ſtellen. Wir halten eine ſolche Anmaaßung in unſeren Tagen für unausführbar. Nehmen wir aber den von Schleiermacher hypothetiſch aufgeſtellten Fall an, daß eine Regierung ein neues Symbol mit Hartnäckigkeit einführen wollte, ſo glauben wir nicht, daß als Regel des Benehmens für die Geiſtlichkeit das aufgeſtellt werden kann, was er S. 33. ſagt: „Ich ſollte einen beſcheidenen Mann verdammen, welcher zu ſich ſelbſt ſagte: Die Handlung, die du begehſt, wenn du deine Unterſchrift verweigerſt, ſteht in gar keinem Verhältniß zu dem Zweck der Verfügung. Jedermann weiß ja, und alſo auch unſere kirchlichen Geſetzgeber, daß nicht zwei Menſchen genau denken einer wie der andere, und auch die, welche dieſes Bekenntniß zuerſt unterſchrieben, haben es theils nicht in demſelben Grade beſtimmter Ueberzeugung dabei gethan, theils nicht daſſelbe dabei gedacht. Es kommt alſo immer nur auf ein mehr oder weniger von Ueberzeugung an. Wenn ich nun glaubte, meine Abweichung wäre ſo groß und von der Art, daß diejenigen, die ich nach meiner Ueberzeugung belehre und anrege, nicht zur Gemeinſchaft der Kirche gehören könnten,

die ſich von dieſem Bekenntniß aus der Römiſchen gegenüber gebildet hat: dann wäre Grund genug, das Aufſehen einer Verweigerung nicht zu ſcheuen. Das iſt aber nicht der Fall, und weiter als meine innige Ueberzeugung hievon, bekenne ich ja nichts durch meine Unterſchrift. — Unwahrheit iſt ein großes Wort, aber doch nur ein abſtractes, und es kann jedesmal nur der Natur der Sache nach angewendet werden." Hier iſt gar keine Grenze gegeben. Jeder kann ſich hiernach überreden, daß er das Symbol ohne Immoralität unterſchreiben könne, weil er immer Einiges finden wird, womit er übereinſtimmen kann. Gegen eine ſolche Klugheit und Lauheit haben ſich nun Schleiermachers Freunde mit Nachdruck verwahrt. Er wäre gewiß nicht in dieſe laxen Maximen verfallen, wenn er die Beſtimmtheit des Symboliſchen nicht blos von ihrer negativen, vielmehr auch von ihrer affirmativen Seite betrachtet hätte. So aber ſieht er in ihr nur eine geiſtloſe Verknöcherung des Lebens; die wahre Bildung ſoll in einer Abneigung gegen die Beſtimmtheit beſtehen und durch ein beſtändiges Drängen, Gähren und Treiben in eine ſchlechte Unendlichkeit hinauslaufen.

Schleiermacher iſt der Leſſing unſerer Theologie. Wie ſich dieſer zur Poeſie, ſo verhält er ſich zur Speculation. Leſſings Kunſtwerke ſind geniale Schöpfungen, ohne doch Werke des Kunſtinſtinctes zu ſein. Sein Genie war kritiſch und der Hauch der Kritik weht mit kühlem Fächeln auch durch ſeine Poeſie. So bringt es Schleiermacher auch zu ſyſtematiſchen Zuſamenſtellungen, zu Predigten, zu Entwürfen kirchlicher Organiſation. Allein es fehlt Ein Alles gebärender Grundgedanke, wie bei großen Philoſophen. Seine ſyſtemartigen Compoſitionen ſind nur die Stapelplätze, in denen er die jedesmaligen Reſultate ſeiner kritiſchen Analyſen birgt. Er ſchafft nicht, um einem Princip conſequent zu folgen. Er ſchafft, um zu zerſtören. Oder vielmehr, das Zerſtören iſt ſein Schaffen, denn immer iſt er auch ſchon wieder über ſeine Schöpfung hinaus. Sein kritiſcher Blick entdeckt ſchon wieder neue Unvollkommenheiten und raſtlos, in den verſchiedenſten Beziehungen, in den mannigfaltigſten Formen, wälzt er ſeinen von Bildungsembryonen wimmelnden Strom fort. Er iſt

immer ein anderer und doch derselbe. Sein nüchterner Verstand, der nur momentan den Saturnalien des Gefühls ein überschäumendes Leben erlaubt, blickt überall spähend hervor.

So darf man sich denn nicht wundern, wenn der wunderbare Mann in seinem Enthusiasmus für Freiheit der Bildung die Nothwendigkeit der Nothwendigkeit für die Freiheit momentan vergessen und die Kirche der Atomistik der zufälligen subjectiven Ueberzeugung Preis geben konnte. Auf welche Weise die gerechten Ansprüche der subjectiven Intelligenz mit dem objectiven Glauben der Kirche zu vermitteln sind, welche Gebrechen unsere Zeit hierin bedrücken und welche Maaßregeln zu treffen sind, schnöde Glaubensheuchelei, dogmatische Bornirtheit, mit ihrer Göttlichkeit kokettirende Frömmigkeit, hierarchisirende Salbung, inhumane und unchristliche Prätensionen eines stumpfsinnigen Supernaturalismus, zu vernichten, das zu untersuchen, gehört nicht hierher. Schleiermachers unmoralischer Rath in Betreff des kirchlichen Symbols muß seine Freunde schmerzen, allein er ist bei ihm immer verzeihlicher, als der zelotische Eifer, womit verstand- und gemüthlose Menschen aus egoistischen Interessen, aller Kritik der Bibel und kirchlichen Lehre, als einem Frevel an Gott entsagend, dem Buchstaben mit sclavischem Sinne sich unterwerfen. Nach Außen hin belächeln sie mit scheinbar frommem Mitleid, dem aber eine gute Dosis Hochmuth nicht fehlt, jeden Andersgläubigen, jeden Ringenden, als einen noch nicht von Gott des Gnadenstandes Gewürdigten; nach Innen zu aber, in ihrem Gewissen, lächeln sie über die Andern, daß sie nicht so klug sind, die Vernunft unter das Joch des Glaubens wirklich gefangen zu nehmen.

Gedruckt in der Hartungschen Hof- und Universitäts-Buchdruckerei.

Stanford University Libraries
3 6105 010 364 674

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

F/S JUN 3 0 1998

AUG 2 5 1999